SCHMITT, PETERSON, BLUMENBERG : LE GRAND DEBAT SUR LA « THEOLOGIE POLITIQUE »

Alain de BENOIST

1

On définit habituellement la sécularisation comme le processus d'autonomisation du politique et, plus généralement, de l'ensemble des pratiques sociales par rapport à l'autorité de l'Eglise et à la matrice religieuse qui organisait, ordonnait et patronnait ces pratiques sociales et politiques sous L'Ancien Régime. La sécularisation se développe à partir du XVIII[e] siècle, en grande partie sous l'effet de la philosophie des Lumières, qui va elle-même de pair avec l'autonomisation de la classe bourgeoise vis-à-vis de l'aristocratie et l'autonomisation de la sphère économique et marchande vis-à-vis du politique. Le résultat est que la religion perd toute fonction sociale décisive. Elle ne légitime plus le pouvoir politique. Apparaît alors une hétéronomie nouvelle résultant de l'autonomie de l'Etat, puis de la société, par rapport au pouvoir spirituel ou de droit divin. Bernard Bourdin parle très justement de « passage de la primauté de la médiation ecclésiale sur l'ordre politique à la primauté de la médiation de l'Etat sur l'ordre religieux »[1], passage qui signifie que le rapport analogique entre l'ordre terrestre et le gouvernement de Dieu n'existe plus. Les croyants sont toujours là, mais leur croyance est assimilée à une opinion parmi d'autres au sein de la société civile. Les institutions religieuses se retrouvent cantonnées dans la gestion du for intérieur. On assiste, en d'autres termes, à une privatisation de la foi. Parallèlement, l'expansion de la rationalité instrumentale au sein de la société parachève le « désenchantement du monde » (*Entzauberung der Welt*) évoqué par Max Weber, qu'il faut aussi entendre comme bureaucratisation et mécanicisation progressive du monde.

Qu'elle se rapporte au transfert de la médiation ecclésiale sur l'Etat souverain (Hobbes et Spinoza) ou à la neutralisation de toute médiation hiérarchiquement forte, aussi bien ecclésiologique que politique (John Locke), la sécularisation, terme éminemment polysémique (on notera qu'il apparaît dès 1559 dans la langue française avec un sens péjoratif), apparaît donc avant tout comme une rupture. Mais la question qui se pose est celle de la *réalité* (ou du degré de réalité) de cette rupture. Si l'on se borne à définir la sécularisation comme retrait de la religion de la sphère dominante et reconstruction des institutions sur une base « rationnelle », la rupture n'est évidemment pas contestable. « Mais si la sécularisation désigne essentiellement un transfert du

contenu, des schèmes et des modèles élaborés dans le champ religieux, si la religion continue ainsi d'irriguer les temps modernes à leur insu, le théorème de la sécularisation constitue une mise en question des deux croyances modernes fondamentales. Les temps modernes ne vivraient que d'un contenu légué, hérité, malgré les dénégations et les illusions d'autofondation. Les temps modernes ne seraient pas alors des temps nouveaux, fondés et conscients de leurs fondements, mais ne seraient que le moment où s'effectue un changement de plan, une "mondanisation" du christianisme »[2]. D'où cette question fondamentale : « Les temps modernes constituent-ils l'époque du retrait de la religion comme secteur dominant et de l'autoaffirmation de l'homme par la seule raison, ou bien la prétention de fonder la pensée et la société sur des fondements neufs n'est-elle qu'une illusion, contredite par le transferts de contenus religieux au centre même des élaborations de la raison moderne ? »[3]

La sécularisation doit en fait être comprise de manière dialectique. D'un côté, le pouvoir politique s'affranchit de l'autorité des schémas théologiques ; de l'autre, il les conserve en les rabattant sur la sphère séculière, c'est-à-dire en les retransposant sous une forme profane. Hegel parlait déjà de « mondanisation » (*Verweltlichung*) pour désigner la retransposition dans l'ordre politique séculier de valeurs ou de principes affirmés auparavant sous une forme religieuse. D'innombrables auteurs ont apporté leur pierre à cette vue des choses, depuis Max Weber, Mircea Eliade et Karl Löwith jusqu'à Kostas Papaioannou ou, plus récemment, Gianni Vattimo, pour qui c'est « l'ensemble des traits principaux de la civilisation occidentale qui sont structurés par référence au texte fondateur que constituent pour cette civilisation les Ecritures judéo-chrétiennes »[4]. Dans cette optique, les valeurs et les concepts chrétiens, loin de disparaître, sont seulement retranscrits sous une forme différente, qui ne dépend plus de l'autorité de l'Eglise, voire s'y oppose expressément. Les contenus modernes ne sont plus des négations du christianisme, mais en représentent des réalisations ou des incarnations nouvelles. L'émancipation de la religion n'entraîne donc pas l'émancipation de la vision judéo-chrétienne du monde, bien au contraire. D'où l'effort de Nietzsche pour « déceler et extirper l'idéal traditionnel, l'idéal chrétien, même là où on a rompu avec la forme dogmatique du christianisme ».

L'idéologie des droits de l'homme peut ainsi être considérée comme la sécularisation du principe chrétien d'égale dignité de tous les hommes au regard de Dieu : le thème des droits de la personne individuelle comme bien commun à tous les hommes, articulé sur la base de la croyance biblique en l'unité de l'humanité (Gen. 1, 26), est déjà présent dans le texte des Béatitudes (Matt. 5, 3-12). La doctrine du péché originel, elle, est à l'origine de toutes les conceptions politiques « réalistes » de la nature humaine et de la société. L'idéologie du progrès reprend à son compte la conception linéaire de la temporalité héritée de la Bible et de l'eschatologie chrétienne, après substitution du bonheur au salut et du futur à l'au-delà (l'avenir du monde et non plus le monde à venir). La pensée moderne du contrat est une sécularisation de la conception protestante de l'Alliance, qui court-circuite les médiations traditionnelles ; la valorisation capitaliste du succès dans le travail, une sécularisation de la certitude de salut dans la doctrine de la prédestination. La « main invisible » d'Adam Smith est un avatar profane de la Providence. La vision marxiste d'une société sans classes peut s'analyser comme une forme sécularisée de messianisme, où le prolétariat joue le rôle de l'élu de Dieu, tandis que la « lutte finale » prend la place de l'Armaggedon. « De proche en proche, comme l'écrit Jean-Claude Monod, c'est l'Occident moderne dans toutes ses dimensions qui peut apparaître comme

le fruit d'une sécularisation du christianisme, en y ajoutant parfois les effets du judaïsme sécularisé, ou des hérésies chrétiennes inconsciemment réinvesties, comme la Gnose »[5].

Heidegger, de son côté, a bien montré comment le christianisme, surtout depuis Descartes, a préparé le terrain à l'affirmation de soi du sujet moderne, qui est au fondement de la métaphysique de la subjectivité. C'est ce qu'observait déjà Hegel : « Le droit de la subjectivité à se trouver satisfaite, ou, ce qui est la même chose, le droit de la liberté subjective, constitue le point critique et central dans la différence entre l'Antiquité et les temps modernes. Ce droit dans son infinité est exprimé dans le christianisme et y devient le principe universel réel d'une nouvelle forme de monde »[6]. Karl Marx, dans son essai sur *La question juive*, a pareillement décrit le christianisme et la bourgeoisie comme conjointement responsables d'un « dédoublement » de l'homme qui, en distinguant le citoyen et l'homme privé, consacre la séparation de l'homme et de sa communauté politique, l'appartenance mondaine et l'appartenance idéale : « Religieux, les membres de la société civile le sont en raison du dualisme qui sépare vie individuelle et vie générique, vie de la société civile et vie politique ».

« C'est dans les théories de l'absolutisme monarchique, observe Jean-Claude Monod, que se révèle sans doute le mieux le transfert *systématique* d'attributs divins au monarque, à travers l'analogie déclarée de Dieu et du prince et la médiation du modèle de la puissance pontificale. De même que les théoriciens de la théocratie pontificale fondaient la *plenitudo potestatis* du Souverain Pontife sur son statut de "vicaire du Christ", de même la revendication d'omnipotence conduira les théoriciens de l'absolutisme à représenter le monarque comme "vicaire de Dieu" sur terre »[7]. L'image d'un Dieu omnipotent ouvre en effet la voie à la figure du législateur investi des pleins pouvoirs, capable de « rompre le contrat » (Jean Bodin) avec ses sujets. « Le monarque, écrit Carl Schmitt, est identifié, Etat au XVII[e] siècle, avec Dieu, et [...] il occupe dans l'Etat exactement la même position que Dieu dans le système cartésien du monde »[8]. C'est ce que constate également Ernst Kantorowicz qui, étudiant les modalités du transfert de caractéristiques théologiques aux structures politiques, n'hésite pas à parler de « théologie de la royauté » et même de « christologie politique » : « Il est clair que la doctrine de la théologie et du droit canon, qui enseigne que l'Eglise et la société chrétienne en général sont "un *corpus mysticum* dont la tête est le Christ", a été transposée par les juristes de la sphère théologique à celle de l'Etat, dont la tête est le roi »[9]. « Parce que direct, conclut Bernard Bourdin, le droit divin qualifie à nouveaux frais la transcendance de Dieu, il sacralise l'autorité royale, mais pour mieux la rendre dépendante du jugement direct de Dieu. La monarchie n'est donc pas divinisée, elle participe au contraire du processus d'autonomisation de la sphère publique-politique par l'assujettissement de la médiation ecclésiale à ses propres fins sous l'égide du Dieu transcendant »[10].

Mais bien entendu, le parallèle ne s'impose pas seulement pour qualifier l'absolutisme de l'Ancien Régime. La Révolution française ne met d'ailleurs pas fin à cet absolutisme, puisqu'elle transfère à la « nation » les prérogatives qui étaient auparavant celles du roi. Empruntée à l'origine au langage de la théologie, la notion de « régénération » se sécularise à la même époque et migre dans le vocabulaire politique, comme l'ont bien montré Mona Ozouf et David A. Bell. Les révolutionnaires, reprenant à leur compte le thème de l'« homme nouveau » développé par saint Paul (Col., 3, 9-10), affirment que la nature humaine peut être radicalement transformée par l'action politique, affirmation

que reprendront par la suite à leur compte différents courants politiques. « Avec l'idée d'homme nouveau, écrit Mona Ozouf, on touche à un rêve central de la Révolution française »[11].

De même que les révolutionnaires français ne se sont opposés à l'Eglise que pour tenter d'instaurer un culte de l'Etre suprême, la séparation de l'Eglise et de l'Etat, pas plus que la répudiation de la théologie au nom de la raison, n'a pas fait disparaître la dimension « sacrée » du politique. Elle l'a seulement transformée et rabattue sur la sphère profane. C'est ainsi que sont nées les religions politiques séculières, que Nietzsche appelait des « religions-ersatz », c'est-à-dire des religions de substitution. L'écrivain et poète mexicain Octavio Paz a écrit que « la religion de la politique est née des ruines de la chrétienté »[12]. Raymond Aron, Eric Voegelin, Jules Monnerot et bien d'autres ont étudié la façon dont les idéologies modernes ont pris le relais des anciennes religions, au point qu'on a pu dire de l'histoire occidentale qu'elle s'est caractérisée depuis l'époque de la Réforme par une série de « sanctifications » (de la nation, de la race, de la classe, du profit, etc.)[13]. Ces « sanctifications » se sont accompagnées d'un transfert au domaine séculier de la distinction entre le profane et le sacré (dans le capitalisme, par exemple, le domaine du sacré est celui de l'accumulation des profits, tout le reste étant regardé comme profane, c'est-à-dire comme pouvant ou devant être sacrifié à ce qui est considéré comme sacré).

Certains auteurs estiment encore, non seulement, que la sécularisation implique l'existence d'une transcendance antérieure, mais qu'elle est elle-même d'essence profondément religieuse[14]. Dans cette perspective, la dissolution de la transcendance divine va de pair avec l'incorporation de l'expérience religieuse dans la vie sociale. La réduction au profane est donc tout le contraire d'une abolition – et Dieu lui-même peut être pareillement « profané ». En Angleterre, dans un livre qui met en relation directe les grands utopismes modernes avec les vagues de millénarisme du passé, dans lesquels il voit l'un des moteurs de l'histoire occidentale, John Gray décrit dans le même esprit la politique moderne comme un « chapitre de l'histoire des religions ». « La foi utopique en un état d'harmonie future, écrit-il, est un héritage du christianisme, tout comme l'est la notion moderne de progrès »[15].

Karl Löwith, lui, s'est surtout intéressé à la philosophie de l'histoire, et en particulier, justement, à l'idée de progrès. Dans un livre célèbre, il décrit l'idéologie du progrès qui naît au siècle des Lumières comme une *foi dans l'histoire* fondée sur la conception linéaire de la temporalité issue de la Bible, et les philosophies modernes de l'histoire comme des formes sécularisées de l'histoire chrétienne du salut (*Heilsgeschichte*). Le caractère historique de la révélation judéo-chrétienne implique un rejet du temps cyclique au profit d'une conception vectorielle, linéaire, du temps. Reposant sur des présupposés théologiques implicites, l'idéologie du progrès sécularise la vision biblique d'une histoire censée conduire l'humanité toute entière vers un stade meilleur. Dans les deux cas, l'histoire est pourvue d'un sens – c'est-à-dire à la fois d'une direction et d'une signification – et d'une finalité. « Ce n'est pas, écrit Löwith, la tradition classique, mais la tradition biblique qui ouvre le regard vers l'avenir comme vers l'horizon d'un accomplissement de sens futur [...] C'est seulement dans le cercle, dans le cadre de l'histoire sacrée que des philosophies de l'histoire telles que celles de Condorcet et Turgot, Hegel et Comte, Marx et Proudhon sont possibles d'une façon générale, tandis qu'elles seraient impossibles dans un cadre classique »[16]. Que les auteurs de ces

philosophies modernes de l'histoire aient cru, en les formulant, contredire l'interprétation religieuse et providentielle de l'histoire ne change évidemment rien à l'affaire. En proie à une sorte de fausse conscience, ils sont simplement restés aveugles sur l'origine de leurs cadres et de leurs schèmes de pensée.

Michael Allen Gillespie, dans un ouvrage plus récent, cherche également à faire apparaître les racines religieuses et théologiques de la modernité, mais croit pouvoir en déceler déjà la présence dans la pensée de Hobbes. Loin que l'œuvre de Hobbes ait marqué une « grande rupture », elle aurait plutôt représenté une « grande dissimulation » (*great concealment*). La modernité, écrit Gillespie, « n'a pas tant cherché à éliminer la religion qu'à en formuler une conception nouvelle » [17]. « Aussi longtemps que l'on n'aura pas compris les racines métaphysiques et théologiques de la modernité, ajoute-t-il, nous ne pourrons pas non plus comprendre l'antimodernisme à motivations religieuses et notre façon d'y répondre »[18].

Dans son livre sur *Le désenchantement du monde*, Marcel Gauchet se refuse lui aussi à opposer sans plus modernité et religion, et propose une nouvelle approche permettant de mieux cerner la contribution propre du christianisme à l'avènement de la modernité. Le passage de l'ancienne hétéronomie à l'autonomie moderne emprunte la voie d'un rabattement de la transcendance sur l'immanence : le regard sur le futur ici-bas remplace le regard porté sur l'au-delà, mais l'avenir reste porteur d'une Promesse. Sous couvert d'autonomie (l'élaboration d'une loi purement humaine substituée à la loi divine), c'est bien plutôt l'hétéronomie par le futur qui remplace l'ancienne hétéronomie par le passé. « Si l'avènement de la modernité marque bien la mort de la religion comme fondement de l'organisation politique des sociétés, souligne Gauchet, elle ne la condamne assurément pas comme source de sens. La quête d'un au-delà, le besoin subjectif de croire, demeurent pleinement présents au cœur de la modernité la plus contemporaine »[19]. Il y a d'ailleurs comme une énergie religieuse dans le désir de transformer et de maîtriser le monde – et de le transformer d'une manière illimitée. « Il n'y a pas plus idéalistes sans le savoir, remarque aussi Gauchet, que ces matérialistes forcenés que sont nos capitalistes et nos industriels. Quelqu'un qui ne pense jamais dans sa tête, même de façon subliminale, à une transcendance, peut n'en être pas moins orienté dans son comportement par la recherche d'une transcendance. Telle est l'originalité absolue du capitalisme par rapport à tous les systèmes économiques qui l'ont précédé. C'est l'accumulation de moyens de puissance en vue d'une démultiplication de cette puissance. C'est ce qui fait que le capitalisme n'est pas une simple économie d'appropriation comme celle qui existait avant lui. Dans son cadre, l'acquis n'est jamais une fin en soi, mais toujours un moyen vers une autre fin, dans une relance indéfinie ».

La question que pose la sécularisation s'exprime donc en ces termes : « En quoi sommes-nous encore intellectuellement, moralement, juridiquement, politiquement déterminés par des croyances, des valeurs, des conceptions de l'être et de l'humain qui proviennent de l'interprétation "chrétienne" ou judéo-chrétienne du monde ? »[20] La réponse la plus crédible est que la modernité occidentale, alors qu'elle a voulu s'appréhender comme le produit d'une pensée séculière affranchie de la religion, est restée par là même tributaire de la religion. « Elle procède en effet d'une perception chrétienne de l'histoire. Les notions mêmes de sécularité et de laïcité appartiennent à la terminologie chrétienne »[21]. La disjonction du politique et du religieux, qui semble

s'imposer aujourd'hui, est donc éminemment relative. Ce n'est pas parce que la religion, en tant qu'institution sociale, a perdu une grande partie de son poids dans la société, que les thématiques qui lui appartiennent ont disparu. Que le christianisme ait aujourd'hui perdu la capacité de forger ou de configurer l'histoire, qu'il ne patronne ou ne détermine plus explicitement les comportements du plus grand nombre au sein de la société globale, ne signifie pas que la religion soit derrière nous. Des valeurs chrétiennes coupées de leur dimension de transcendance et rabattues sur la sphère profane, dans un contexte de privatisation et d'individualisation de la foi, n'en restent pas moins des valeurs d'origine chrétienne. Qu'on puisse les qualifier d'« hérétiques » ou d'« idées chrétiennes devenues folles » (G.K. Chesterton) ne change rien à leur provenance ou à leur nature.

2

C'est à Carl Schmitt que l'on doit la réintroduction du terme de « théologie politique » dans le débat politique moderne, avec sa première *Théologie politique* parue en mars 1922, époque à laquelle il vient d'être nommé professeur de droit à l'Université de Bonn[22]. Dans cet ouvrage, que l'on a pu décrire comme « l'un des livres de théorie politique les plus célèbres, mais aussi les plus obscurs du XXe siècle »[23], Schmitt affirme à son tour que, « sans un concept de sécularisation, aucune compréhension des derniers siècles de notre histoire n'est possible »[24]. Mais il va plus loin que Löwith dans la mesure où il prend appui sur cette continuité du théologique au politique pour affirmer que la pensée politique moderne est la reproduction pure et simple de la théologie chrétienne. D'où cette phrase maintes fois citée : « Tous les concepts prégnants (*prägnanten*) de la théorie moderne de l'Etat sont des concepts théologiques sécularisés »[25], qui résume son point de vue, ou plutôt son point de départ.

Schmitt appuie sa démonstration d'une double manière : à partir de l'histoire des concepts et à partir de la structure dans laquelle ils s'insèrent (la « structure systématique » du droit reflète la structure théologique). A son tour, il donne l'exemple du passage d'un Dieu omnipotent à la figure du législateur souverain investi de tous les pouvoirs, dont les décisions dans le domaine du droit sont comme autant de *creatio ex nihilo*. Il compare pareillement le constitutionnalisme libéral au déisme : les libéraux rêvent d'un ordre juridique où il n'y aurait pas besoin d'intervention souveraine, de même que le déisme rêve d'un univers sans Dieu personnel ou sans intervention divine dans la marche des affaires humaines. Schmitt cite l'exemple de la Monarchie de Juillet, en France, qui a cherché à soumettre le roi au Parlement tout en lui permettant de rester sur le trône. C'est, dit-il, la même inconséquence que celle du déisme qui exclut toute intervention divine dans le monde, mais n'en continue pas moins à croire en l'existence d'un Dieu. La bourgeoisie libérale a un Dieu, mais il est aussi impuissant que la monarchie constitutionnelle (elle « veut un monarque, mais il faut qu'il soit impuissant »). C'est pourquoi le libéralisme peut s'analyser comme *neutralisation* du politique. Schmitt décrit aussi le romantisme comme une forme séculière de mysticisme, et les croyances utopiques comme déterminées par l'idée de paradis. Au niveau conceptuel, il fait un parallèle entre le miracle en théologie et l'état d'exception dans l'ordre politico-juridique, en tant qu'ils représentent l'un et l'autre une rupture par rapport à la norme (parallèle qu'on peut d'ailleurs contester, car si l'état d'exception se constate, la possibilité même du miracle reste encore à prouver).

Schmitt réaffirmera sa thèse en 1930 : « « Partout dans l'histoire de la pensée humaine, on peut mettre en évidence la correspondance entre l'image du monde théologique et métaphysique et l'image de l'Etat : les exemples les plus simples sont les connexions idéelles existant entre monarchie et monothéisme, entre constitutionnalisme et déisme »[26]. Autrement dit, l'organisation politique d'une société est nécessairement le reflet de ses croyances (ou de ses incroyances) religieuses, car il y a toujours à la fois une source et un résidu théologique dans les concepts politiques modernes. La modernité prend ainsi l'allure d'une « théocratie athée ». Toute forme d'organisation politique, même celle qui se veut la plus laïque ou séculière, apparaît du même coup sous-tendue par une image métaphysique du monde. « L'image métaphysique qu'un âge se fait du monde a la même structure que ce qui lui paraît l'évidence même en matière d'organisation politique », observe à ce propos Codrin Taut[27]. « Chaque conception de l'Eglise, chaque conception théologique de la fin des temps, écrit Bernard Bourdin, a eu pour contrepartie une conception de l'ordre politique, l'inverse étant tout aussi vrai »[28].

Si Carl Schmitt définit la sécularisation comme le processus à travers lequel les concepts théologiques ont inspiré et formé ceux de la politique, de l'Etat et du droit, c'est avant tout parce qu'il veut penser l'articulation entre le droit et l'Etat. C'est en effet dans sa première *Théologie politique* qu'il aborde pour la première fois de manière extensive la question de la souveraineté, qui le préoccupera durant toute sa vie. La première phrase du livre a elle aussi été souvent citée : « Souverain est celui qui décide de la situation exceptionnelle » (*Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*)[29]. L'ambiguïté du mot *über* a été remarquée : le souverain est à la fois celui qui décide dans le cas d'exception et celui qui décide du cas d'exception, c'est-à-dire qui déclare que l'on se trouve dans une telle situation. L'essence de la souveraineté tient donc dans la capacité à déterminer à la fois que l'on est dans une situation exceptionnelle et ce qu'il faut faire pour y répondre. La souveraineté est mise en relation, d'une part avec la décision, d'autre part avec la situation exceptionnelle, le cas d'exception (Schmitt emploie aussi les mots *Ausnahmefall*, *Notstand*, *Notfall*, etc.). Mais en même temps, l'état d'exception est décrit comme ce qui *révèle* le souverain, qui dit *où* se trouve la souveraineté. C'est ce qui permet de constater que le politique n'est pas forcément synonyme d'étatique : dans *La notion de politique* comme dans la seconde *Théologie politique*, Schmitt expliquera qu'il ne faut pas chercher à définir le politique en termes étatiques, mais que c'est au contraire à partir du politique qu'il faut définir et comprendre l'Etat. L'état d'exception amène à constater que le souverain n'est pas forcément le détenteur du pouvoir légal, ce qui permet de mesurer l'écart existant entre légalité et légitimité. La souveraineté ne se définit pas par le monopole de la violence, mais par le monopole de la décision.

La souveraineté correspond à ce que Schmitt appelle un concept-frontière (*Grenzbegriff*). D'un côté, elle permet de distinguer ce qui relève de la règle de droit et ce qui n'en relève pas (l'exception). De l'autre, elle permet aussi de comprendre qu'il n'y a d'exception que pour autant qu'il y a une règle. Parler d'exception, c'est donc aussi parler de la règle. En ce sens, la démarche de Schmitt ne vise nullement à rejeter la nécessité d'une règle en arguant de l'exception (le but de la décision politique dans une situation d'exception est au contraire d'œuvrer à la possibilité d'un retour à la règle), mais à montrer que la règle ne permet pas à elle seule de comprendre l'exception, et moins encore de la prévoir.

Ce dernier point est le plus important. Schmitt s'appuie sur l'état d'exception pour critiquer l'idée que l'action politique peut s'inscrire dans un ensemble de règles et de normes déterminées à l'avance. Par définition, la règle ne permet pas de prévoir l'exception, qui l'annule en la faisant éclater. La décision dans des circonstances exceptionnelles ne relève pas du droit ordinaire. D'un point de vue juridico-normatif, elle naît à partir de rien (*aus einem Nichts geboren*) – et c'est aussi en cela qu'elle relève de la théologie politique, car c'est à partir de « rien » que Dieu a créé le monde.

Cette critique vise aussi bien le positivisme juridique que toutes les théories de l'Etat de droit (le « normativisme libéral ») qui prétendent soumettre le politique au juridique. Le premier visé est le juriste néo-kantien Hans Kelsen, membre influent de la Cour constitutionnelle d'Autriche qui, dans son livre sur la souveraineté[30], a tenté de jeter les fondements d'une « théorie pure du droit », c'est-à-dire d'une théorie d'où tous les éléments subjectifs seraient éliminés et qui serait donc universellement valable en toutes circonstances et en tous lieux (pour Kelsen, la « théorie pure » n'entend pas être une politique juridique, mais une science du droit). A ce genre de théorie abstraite et « flottante », Schmitt oppose une doctrine réaliste enracinée dans la concrétude des situations singulières : il n'y a de droit qu'en situation, c'est-à-dire en relation avec un contexte précis[31]. Cela signifie que la vie ne peut jamais être réduite à des règles générales ou, si l'on préfère, que les décisions des hommes sont toujours à l'origine des règles de droit. « Schmitt ne veut pas dire que le droit n'a pas une importance centrale dans les affaires humaines, mais qu'au bout du compte les affaires humaines reposent sur des hommes et ne peuvent être conçues indépendamment d'eux »[32]. C'est pourquoi Schmitt aime à citer la maxime de Hobbes selon laquelle « c'est l'autorité, non la vérité, qui fait la loi » (*Auctoritas non veritas facit legem*, in *Léviathan*, 26). La montée de la rationalité bureaucratique, dans laquelle Max Weber voyait l'une des causes principales d'un « désenchantement du monde » allant de pair avec l'effacement du politique, promeut une forme d'organisation sociale reposant sur des normes et des règles, et non sur des personnes. Pour Schmitt, au contraire, le gouvernement des hommes ne peut se comparer à l'administration des choses : on ne peut se passer de décisions et de jugements.

Face à l'approche kelsénienne de la normativité politique, à laquelle il reproche son formalisme, Schmitt substitue la problématique de la décision politique à celle de la norme fondamentale. « Une Constitution, écrit-il, ne repose pas sur une norme dont la justesse serait la raison de sa validité. Elle repose sur une décision politique, émanant d'un *être* politique, sur le genre et la forme de son propre être »[33]. « Du point de vue de son contenu, ajoute-t-il, une *loi* constitutionnelle est la concrétisation normative de la volonté constituante », ce qui veut dire qu'elle ne dépend pas d'une norme ou d'un contenu préalable. Schmitt constate que la souveraineté pose un problème à l'Etat de droit qui tend à « évacuer autant que faire se peut le problème de la souveraineté en répartissant les compétences et en instaurant des contrôles réciproques »[34]. Ce faisant, il s'interdit de répondre à la question de savoir « qui est compétent quand l'ordre juridique ne donne pas de réponse à la question de la compétence »[35]. Cela revient à dire qu'on ne peut réduire juridiquement l'état d'exception pour cette simple raison qu'« il n'est pas dans la possibilité du juridique de faire cette opération »[36]. La question de l'élimination de l'exception n'est en effet pas un problème juridique, mais métaphysique. C'est la

raison pour laquelle Schmitt affirme que l'exception est toujours plus intéressante que la règle : « La règle ne prouve rien, tandis que l'exception prouve tout ».

Mais Schmitt n'entend pas se borner à une approche descriptive de la formation de la théorie de l'Etat, ni à montrer en quoi les concepts politiques modernes sont structurellement et conceptuellement similaires à ceux de la théologie, il veut aussi en tirer des leçons normatives. C'est pourquoi il convoque le catholicisme traditionnel pour définir une conception « authentique » du politique. Si la théologie est par nature porteuse d'un contenu politique, l'Eglise constitue elle-même, qu'elle le veuille ou non, un corps politique qui produit inévitablement des effets sur la société dans laquelle elle est implantée. Schmitt en déduit que le catholicisme doit être considéré comme le fondement de l'Etat moderne.

C'est dans ses essais sur la « visibilité de l'Eglise » (1917) et sur le catholicisme romain (1923) que Carl Schmitt a le plus développé le volet proprement théologique de son analyse de la souveraineté, dont la première *Théologie politique* représente le volet politico-juridique[37]. Pour Schmitt, l'Eglise est une *complexio oppositorum* dont le dualisme positif de la visibilité et de l'invisibilité constitue la meilleure réponse aux dualismes négatifs qui menacent de ruiner le monde. « Deux propositions, écrit-il dès le premier paragraphe de son essai de 1923, forment la base de tout ce qu'il est possible de dire sur la visibilité de l'Eglise : l'homme n'est pas seul dans le monde, le monde est bon et ce qu'il y a de mauvais en lui est la conséquence du péché des hommes. Ces deux propositions tiennent leur signification religieuse de ce que Dieu est devenu homme »[38]. C'est donc l'Incarnation qui est centrale ici : elle est la raison d'être fondatrice de l'institution visible de l'Eglise. Schmitt affirme que, « si la pensée économique parvenait à réaliser son but utopique, à savoir conduire la société humaine à un état absolument apolitique, l'Eglise resterait l'unique vecteur de la pensée politique et de la forme politique », le rôle politique de l'Eglise dérivant du fait qu'elle représente « le Dieu qui s'est fait homme dans la réalité historique ». Bernard Bourdin en déduit qu'on trouve à la base de la théologie politique schmitienne un « antagonisme entre le pessimisme anthropologique et l'optimisme théologique ».

C'est autour de la notion de médiation, directement liée à l'Incarnation, que se déploient les grandes catégories théologiques chrétiennes. Pour Schmitt, l'Eglise romaine constitue l'expression la plus achevée de la forme politique en raison de sa capacité à représenter juridiquement le peuple. « L'Eglise est cette médiation par laquelle l'individu est membre d'une communauté (d'un peuple) qui lui confère sa dignité. La théorie schmittienne de la représentation, puisée dans l'institutionnalisme catholique, prend le contre-pied exact de la représentation individualiste libérale ; il faut y ajouter le caractère décisionniste de l'autorité pontificale et la finalité eschatologique de l'Eglise »[39] : la représentation (catholique) diffère de la création en ce qu'elle rend visible et manifeste quelque chose qui existait déjà. Convaincu qu'il ne peut y avoir de politique sans une représentation d'« en haut », Schmitt affirme que c'est grâce à la médiation du Christ que l'Eglise peut fonder sa propre médiation, être « dans ce monde sans être de ce monde »[40]. Il est dès lors impossible de séparer le spirituel du temporel, car cela reviendrait à neutraliser l'action divine dans le monde. « Le monde ne saurait être le *topos* du salut sans que l'Eglise fasse signe vers l'institution politique »[41]. Elle le peut d'autant mieux qu'elle porte en elle-même la potentialité théologico-politique d'une théorie de l'Etat. L'Etat lui-même constitue cette médiation qui permet à l'homme de se

rattacher à une communauté politique particulière sans pour autant cesser d'appartenir à l'humanité. « Il n'existe pas de politique sans autorité », écrit Schmitt[42]. « C'est par cette autorité et cette capacité, commente Bernard Bourdin, en dépendance complète de catégories théologico-politiques, que le catholicisme romain réunit les conditions d'une pensée authentiquement politique, c'est-à-dire représentative. Ce que refuse la pensée libérale »[43].

Pour Schmitt, la théologie de l'histoire est donc une réponse à la philosophie de l'histoire issue des Lumières. Schmitt ne dissimule pas son intention d'utiliser la catégorie de théologie politique pour combattre et délégitimer toutes les pensées philosophiques et politiques qui prétendent renoncer à la transcendance chrétienne ou ignorer le péché originel. Une telle prétention, dit-il, est chose impossible du fait que ces pensées ne sont elles-mêmes que des formes sécularisées issues de la théologie. « Tout le problème de Schmitt, écrit Bourdin, est de faire coïncider sa théologie politique de l'histoire avec l'ensemble des réquisits théologiques de la tradition chrétienne »[44].

Mais en même temps, l'Eglise est menacée par les pesanteurs de l'histoire, qui peuvent corrompre sa visibilité. C'est là qu'intervient la doctrine du *katechon*, dont on connaît l'importance dans la pensée schmittienne. Il s'agit d'une notion empruntée à un passage assez énigmatique de la seconde épître de Paul aux Thessaloniciens (2, 1-8) évoquant ce qui empêche ou retient la montée des puissances du mal jusqu'à la fin des temps. Le *katechon* est le pouvoir (ou la personne) qui retarde l'arrivée de l'Antéchrist : « Ce qui le retient maintenant, de façon qu'il ne se révèle qu'à son moment ». Pour Schmitt, tout ce qui, au cours de l'histoire, s'oppose, retarde, freine ou interdit la neutralisation totale de la religion, et donc du politique, peut être assimilé au *katechon*[45]. En chaque siècle, précise-t-il, il existe un porteur concret de cette force. Il faut donc l'identifier, et les chrétiens en ont d'autant plus le devoir qu'ils ont aussi pour rôle de « retenir » le mal. C'est bien sûr le cas de l'Eglise elle-même, mais aussi de l'empire romain, du *Reich* médiéval germanique, etc. Le *katechon*, qui donne son sens à l'histoire, constitue un lien de plus entre politique et théologie, en même temps qu'un « pont » entre l'eschatologie et le pouvoir politique.

Schmitt s'est toujours avant tout présenté comme un juriste, et a maintes fois souligné son refus d'intervenir dans les querelles proprement théologiques. Il se montre aussi parfois critique des théologiens, notamment dans *Le Nomos de la Terre*, où sa critique de la « guerre juste » peut objectivement être considérée comme une critique de la conception théologique médiévale de la guerre[46]. Ceux qui pensent que la théologie politique n'a jamais été sa préoccupation fondamentale l'ont souvent souligné[47]. Cependant, Schmitt a aussi insisté sur les aspects théologiques de ses conceptions politiques, ainsi que l'ont relevé des auteurs comme Heinrich Meier, Günter Meuter, Jürgen Manemann ou Ruth Groh. Et surtout, il s'est toujours affirmé lui-même catholique avec beaucoup de force, ce qui explique que la sécularisation n'ait jamais été pour lui un terme neutre[48].

L'« orthodoxie » de son catholicisme n'en a pas moins été souvent discutée. Danijel Paric, qui va jusqu'à parler de « légende du catholicisme de Carl Schmitt », l'accuse ainsi d'avoir gravement déformé la doctrine chrétienne du péché originel, qui occupe chez lui une place centrale[49]. La distinction ami-ennemi comme critère du politique a été discutée par le catholique Theodor Haecker[50]. Tristan Storme met en cause le « marcionisme » de

Schmitt[51], que Carlo Galli décrit pour sa part comme un penseur « foncièrement laïc ». Au-delà de ces opinions ponctuelles, certains aspects de la pensée schmittienne posent incontestablement problème d'un point de vue chrétien. C'est essentiellement le cas de son décisionnisme. Une fois que l'on a admis, avec Schmitt, qu'un système juridique ne peut se ramener à un ensemble de règles, qu'une Constitution ne peut reposer sur une norme fondamentale et que le pouvoir constituant est la capacité de décision par laquelle un peuple établit la forme de son existence politique, il reste à savoir si les seules normes existantes sont des formes constituées, c'est-à-dire auto-instituées, ce qui ne correspond guère à la doctrine chrétienne, qui a toujours contesté le pouvoir de la société à se donner elle-même ses propres lois. Le décisionnisme schmittien, en d'autres termes, s'il ne se réduit pas à une doctrine de l'état d'exception, peut difficilement, d'un point de vue catholique, justifier l'autonomie du corps politique. Schmitt affirme pourtant, comme on l'a vu, que « c'est l'autorité, non la vérité, qui fait la loi » (Hobbes). De même se félicite-t-il, dans son livre sur le *Léviathan*, que Hobbes ait « combattu la dissociation (*Aufspaltung*) typiquement judéo-chrétienne de l'unité politique originelle », et défendu l'« unité naturelle de la puissance spirituelle et mondaine ».

On a souvent parlé de l'« augustinisme » de Carl Schmitt, mais cette qualification n'est elle-même pas dénuée d'équivoque. S'il se rattache clairement à Augustin par l'importance qu'il attache au péché originel, Schmitt ne le suit pas dans sa distinction radicale du temporel et du spirituel, qui empêcherait toute théologie politique. D'où une ambivalence bien relevée par divers commentateurs[52]. Une autre ambivalence tient au risque de pousser trop loin l'homologie entre l'Eglise et l'Etat, qui peut aboutir à confondre peuple politique et peuple de Dieu. D'où le reproche fait par certains à Carl Schmitt de tomber dans un « christianisme païen »[53].

Sur un tout autre plan, on a aussi reproché à Schmitt de ne s'être guère intéressé aux théories politiques du Moyen Âge et d'avoir centré son analyse sur la période postérieure à Hobbes. Jürgen Habermas, se référant à Michael Allen Gillespie, estime ainsi que Carl Schmitt néglige les origines médiévales de la pensée politique moderne, et plus spécialement « les effets à long terme de la révolution nominaliste du XIIIe siècle »[54]. Jean-Claude Monod, pour sa part, juge que sa thèse est trop systématique : « On peut douter que la sécularisation soit le facteur décisif dans la genèse de *tous* les concepts politiques modernes. C'est […] dans sa prétention à l'universalité que le théorème de Schmitt est irrecevable »[55].

3

Publiée pour la première fois en 1969, la seconde *Théologie politique* est dédiée à Hans Barion, un chercheur catholique qui, comme Schmitt, se vit priver de ses positions académiques en 1945, après avoir été de 1939 à 1945 doyen de la faculté de théologie de l'Université de Bonn. Comme l'indique clairement son sous-titre, il s'agit d'un ouvrage dans lequel Carl Schmitt s'attaque à la « légende de la liquidation de toute théologie politique »[56]. Le « liquidateur » porte un nom. Il s'agit du théologien Erik Peterson.

Théologien important, quoique relativement peu connu[57], Erik Adolf Grandjean Peterson est né en 1890 à Hambourg, d'un père luthérien suédois et d'une mère d'origine huguenote. De 1920 à 1924, il étudie à Göttingen avec Karl Barth, puis se voit

offrir une chaire de Nouveau Testament et d'histoire de l'Eglise à l'Université de Bonn. C'est là qu'il se lie d'amitié avec Carl Schmitt, dont il critiquera avec force les vues par la suite. Hostiles l'un et l'autre au libéralisme et au modernisme, les deux hommes se rencontrent alors toutes les semaines, et Peterson sera même témoin au second mariage civil de Schmitt. Le jour de Noël 1930, à Rome, Peterson décide de se convertir au catholicisme. Il abandonne alors son poste à Bonn, part pour Munich, puis s'installe à Rome en 1937. En 1947, le cardinal Mercati le nommera à l'Institut pontifical d'archéologie chrétienne. Nommé à nouveau professeur en 1956, il mourra quatre ans plus tard[58]. Joseph Ratzinger, le futur Benoît XVI, a plusieurs fois mentionné son nom élogieusement. Lié avec Jacques Maritain, puis avec Yves Congar et Jean Daniélou, il resta toute sa vie un conservateur, même s'il lui arriva aussi d'être suspecté de « modernisme ».

Au début des années 1930, Peterson publie deux essais important. Dans le premier, intitulé « Göttliche Monarchie »[59], il soutient que la conception chrétienne de Dieu n'est nullement monarchique. Pour rejeter la notion de monarchie divine, dont il étudie la réception depuis les Pères cappadociens, il s'appuie principalement sur Hippolyte et sur Grégoire de Naziance. La monarchie divine, dit-il, n'est que le reflet de la monarchie terrestre de l'*Imperium romanum*. Il ajoute que la conception chrétienne n'est pas non plus anarchique ou poly-archique, car la notion de Trinité s'y oppose. Dans cette perspective, l'unité divine est une réalité purement transcendantale. Dans le deuxième texte, où Schmitt est pour la première fois cité par son nom, Peterson affirme que la justification du pouvoir politique impérial par des arguments théologiques est une vue que l'on doit à Eusèbe de Césarée, théologien à la cour de Constantin le Grand, ainsi qu'au théologien hispanique du Ve siècle Orose[60]. L'un et l'autre, en déclarant voir dans l'empire romain un facteur providentiel, sont restés influencés par la théologie païenne. De ce que Constantin s'est converti au christianisme, ils tirent la conclusion abusive que le Christ doit être romanisé. Contre Eusèbe de Césarée, Peterson cite surtout saint Augustin.

En 1935, Peterson reprend ces deux articles remaniés dans un livre intitulé *Der Monotheismus als politisches Problem*[61]. Il s'agit d'une savante étude qui aborde longuement les vues d'Aristote, Plotin, Philon le Juif, Justin, Tertullien, Celse, Origène, Théophile d'Antioche, Eusèbe de Césarée, Ambroise, Orose, Grégoire de Naziance, saint Augustin, etc. Peterson y affirme à nouveau que toute tentative chrétienne de développer une théologie politique analogue à la théologie politique de l'époque hellénistique est vouée à l'échec, d'abord parce que la notion de Trinité est *structurellement* incompatible avec l'idée de « monarchie divine », ensuite parce que l'orientation fondamentalement eschatologique de la foi chrétienne – l'attente du retour du Christ en gloire – s'oppose à ce que la moindre place soit donnée au pouvoir politique dans l'histoire du salut. « La monarchie théologisée ne pouvait qu'échouer à cause du dogme théologique de la Trinité, écrit-il, et la *Pax Augustana* à cause de l'eschatologie chrétienne ».

La théologie politique chrétienne, esquissée par Méliton de Sardes dans la seconde moitié du IIe siècle, s'est épanouie au lendemain de la conversion de Constantin avec Eusèbe de Césarée (v. 265-339), historien de l'Eglise et personnage assez controversé dont on a souvent critiqué l'imagination débordante et l'opportunisme politique. Eusèbe, panégyriste et conseiller de Constantin[62], « insiste sur la rencontre de deux grandes forces, la monarchie impériale romaine et l'enseignement du Christ pour civiliser et

unifier ensemble le monde »[63]. Convaincu de la convergence providentielle de l'Eglise et de l'Empire, il pose le christianisme comme *religio* politique au service de l'Empire : l'expansion de l'empire romain garantissant le développement de la chrétienté, unification politique et unification religieuse ne peuvent qu'aller de pair. La symbolique de l'Un, présente dans le christianisme dès l'origine, se renforce selon la formule : « Un seul Dieu, un seul Verbe, un seul Christ, un seul empereur, un seul royaume ». Le Christ étant considéré comme le « roi de l'univers », l'empereur doit être regardé comme son image terrestre. Le gouvernement du monde est donné par le Père à son Fils, qui le délègue à l'empereur, lequel règne à l'imitation du *Logos*, et donc à celle de Dieu. Eusèbe rêve même de faire de l'empereur chrétien un évêque commun à tous établi par Dieu (*koinos episkopos ek theou kathestamenos*). L'empire céleste devient ainsi l'archétype de l'empire romain. Certains arguments d'Eusèbe seront repris par la suite par Ambroise, Jérôme, Orose, Diodore et Jean Chrysostome. Sa « théologie impériale », où l'Empire devient le réceptable de la vocation universelle de la prédication chrétienne, est également à l'origine du césaropapisme, dont la postérité sera durable, en particulier dans l'Eglise orthodoxe et l'empire byzantin[64]. Quant à la symbolique de l'Un, jusqu'à l'époque médiévale, elle prendra la forme d'une réduction à l'unité (*reductio ad unum*) dans le domaine, non seulement de la foi, mais de la philosophie du pouvoir.

Or, pour Erik Peterson, cette idée d'une « théologie politique » chrétienne n'est qu'une idée hérétique. La sacralisation du souverain, telle qu'on la trouve chez Eusèbe de Césarée, peut être d'inspiration hellénistique, romaine ou juive, mais elle n'est pas chrétienne. Si le christianisme, au IVe siècle, est devenu religion d'Etat, ce n'est pas pour des raisons d'ordre évangélique ou dogmatique, mais parce que l'empereur avait besoin d'un facteur d'unification de son empire alors profondément divisé. C'est ce programme d'unification qui fut présenté comme résultant de la volonté de Dieu.

Ce que vise surtout Peterson, c'est l'ancienne conception selon laquelle l'empereur exerce sur Terre un pouvoir absolu analogue au pouvoir de Dieu. Dans une telle optique, l'existence d'un Dieu unique omnipotent justifie et constitue la source d'un pouvoir terrestre absolu. Cette idée, fait observer Peterson, a trouvé un terrain fertile dans l'arianisme (qui rejette la théologie trinitaire) et plus généralement dans les théologies qui ont affirmé le caractère secondaire de l'Esprit saint et sa subordination au Père[65]. Or, la théologie trinaitaire affirme la coexistence de trois personnes divines égales entre elles en une seule. Il s'en déduit qu'il est impossible d'identifier de façon mimétique un Dieu trine, un Dieu en trois personnes, à un monarque, à un empereur, à une forme politique ou à un pouvoir quelconque : aucune figure terrestre ne peut imiter le Dieu trine pour une raison d'essence. Le dogme trinitaire récuse aussi la notion païenne de pluralité : la pluralité ne réside plus désormais que dans le Dieu Un, dont le principe se nuance de l'altérité de trois personnes divines. « Si le Dieu trinitaire est radicalement incompatible avec la monarchie divine, écrit Bernard Bourdin, c'est parce que la transcendance tri-unitaire du premier est sans partage et ne saurait tolérer de concurrence dans son adoration »[66]. La théologie trinitaire interdit donc au christianisme de servir de caution à quelque idée ou entreprise politique que ce soit. La « théologie politique », conçue comme sacralisation du pouvoir souverain, ne peut dans ces conditions que relever de l'« arianisme politique » – ou reconduire à la divinisation païenne du pouvoir temporel[67]. La foi chrétienne, elle, ne peut que s'opposer frontalement à toutes les souverainetés temporelles et relativiser tous les pouvoirs. Dans le parallèle que fait Eusèbe entre l'expansion de l'Empire et le développement de la

chrétienté, Peterson voit la preuve que l'historien n'a pas compris l'essence théologique du christianisme[68]. A partir du concile de Nicée, il n'est plus possible de cautionner théologiquement un empire ou une monarchie.

Peterson se réfère également à l'idée augustienne des « deux règnes » pour établir une discontinuité fondamentale entre l'Eglise et l'empire romain. Dans sa *Cité de Dieu* (412-426), saint Augustin désacralise en effet la notion d'Empire, en même temps qu'il oppose le pouvoir temporel au pouvoir spirituel. Cherchant à déterminer les rapports entre les « deux royaumes », la cité des hommes et la cité de Dieu (thème qui lui a été suggéré par le sac de Rome par les Goths en 410, la question posée étant alors celle de l'avenir de la chrétienté hors des structures de l'empire romain), il affirme que le Royaume des cieux ne saurait s'identifier avec une souveraineté politique quelconque. Pour ce faire, il puise dans le répertoire de l'apologie primitive qui, dès le IIe siècle, insistait sur la nécessaire dissociation du rapport existant autrefois entre les dieux et les institutions, en opposant la référence à une loi unique pour tous les hommes à l'existence de coutumes particulières à chaque peuple. L'Eglise, écrit-il, englobe « dans une sorte de fraternité les nations diverses, les citoyennetés particulières et finalement tous les hommes »[69]. C'est ce qu'on lisait déjà dans l'*Epître à Diognète*, qui disait à propos des chrétiens : « Toute terre étrangère leur est une patrie et toute patrie une terre étrangère ». Pour l'évêque d'Hippone, il existe un inévitable conflit entre la cité terrestre qui repose « sur l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu » et la cité céleste qui repose « sur l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi »[70]. Augustin soutient donc que la cité de Dieu ne peut être qu'hétérogène à celle des hommes, et que la fidélité à l'Etat ne peut jamais être absolue, car elle est toujours relative à Dieu. Les deux cités, mélangées dans l'histoire, se sépareront à la fin des temps. La transcendance chrétienne introduit ainsi entre le divin et l'humain une relation profondément dissymétrique, qui est à l'origine de l'instabilité chronique du théologico-politique (l'expression même de « pouvoir temporel » implique que ce pouvoir ne dure qu'un temps). Reste à savoir néanmoins si l'ancien manichéen Augustin ne retombe pas dans le manichéisme lorsqu'il trace avec autant de rigidité l'opposition entre la cité des hommes et celle de Dieu

Erik Peterson rappelle enfin que, dans la *politeia* chrétienne, Dieu précède inévitablement le pouvoir, ce qui signifie que le Royaume a une fonction prophétique, et non pas politique. Une autre raison de l'impossibilité d'une théologie politique est donc d'ordre eschatologique. Peterson reproche à Eusèbe de Césarée d'avoir interprété la *pax romana* impériale comme un accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament, alors qu'il n'y aucune mesure entre la paix universelle annoncée par le christianisme et la *Pax Augustana* de l'empire romain, ainsi que l'avait déjà fait valoir Origène dans sa réponse aux arguments de Celse. Eusèbe, dit Peterson, a falsifié la dialectique propre à l'eschatologie chrétienne en sacralisant l'empire romain, sans comprendre que, comme le disait Jean Chrysostome, avec le christianisme, les anges gardiens individuels ont remplacé les « anges des nations », car le rapport à Dieu n'est désormais plus nécessairement dépendant d'une médiation politico-sociale, c'est-à-dire d'une quelconque appartenance civile. De même que la parole de Dieu transcende les langues vernaculaires, l'existence de Dieu excède toute appartenance particulière. « Catholique » signifie universel, et la vocation du christianisme est nécessairement supranationale, puisque l'Evangile s'adresse à tous les hommes : les chrétiens ne constituent qu'un seul peuple, le « peuple de Dieu ». Peterson n'hésite donc pas à affirmer que l'eschatologie constitue l'orientation essentielle de la pensée chrétienne[71]. La théologie chrétienne,

selon lui, a opéré une profonde subversion de la théologie politique païenne. Elle doit être conçue comme une prolongation du *Logos* devenu chair dans l'intervalle qui sépare les deux venues du Christ[72]. Même si la notion primitive d'*ecclesia* a été calquée sur celle de *polis* propre à l'Antiquité, sa transcendance lui interdit de se lier à une forme politique particulière. La critique de Peterson laisse entendre que la conception schmittienne de la théologie politique relève en fait, non du christianisme, mais du paganisme[73].

On n'a pas manqué de faire observer que la thèse développée par Erik Peterson n'est sans doute pas étrangère au contexte historique dans lequel elle a été énoncée. Au moment où paraît son livre sur le monothéisme, le christianisme allemand traverse en effet une crise sérieuse. Certains théologiens, catholiques (Hans Barion, Karl Eschweiler) aussi bien que protestants (Emanuel Hirsch, Wilhelm Stapel, Paul Althaus, Helmuth Kittel), tentent alors de légitimer le régime hitlérien d'un point de vue chrétien en formulant une *Reichstheologie*[74]. C'est également l'époque où, du côté protestant, les « chrétiens allemands » (*Deutsche Christen*) s'emploient à jeter les bases d'une Eglise nationale déjudaïsée, initiative solennellement condamnée au synode réformé libre de Barmen (4 janvier 1934) convoqué par le pasteur Martin Niemöller, qui verra la naissance de l'Eglise confessante dont Karl Barth, puis Dietrich Bonhöffer seront les principaux inspirateurs[75]. On peut donc penser qu'en dénonçant la possibilité même d'une théologie politique, Peterson visait au premier chef la *Reichstheologie*.

La réponse de Carl Schmitt n'interviendra, elle, qu'en 1969, neuf ans après la mort de Peterson. Dans son livre, qui a fait couler beaucoup d'encre[76], Schmitt ne répond pas directement aux arguments théologiques de Peterson. Il déplace plutôt le problème en évaluant l'empire romain à la lumière des attentes eschatologiques (*heilgeschichtliche Endzeiterwartung*) de l'Eglise, sa préoccupation essentielle étant de défendre l'idée d'une mission politique de l'Eglise. La théologie politique, souligne-t-il, ne concerne pas un dogme théologique, mais un problème d'histoire des concepts que les considérations développées par Peterson ne permettent nullement de résoudre. Que le monothéisme trinitaire soit ou non compatible avec une théologie politique ne change rien au fait que les concepts prégnants de la théorie moderne de l'Etat se trouvent bel et bien dans un rapport d'analogie avec un certain nombre de concepts théologiques. Politiquement parlant, les questions théologiques ne peuvent donc pas être négligées. Schmitt rejette donc le point de vue de Peterson comme étant un dérivé de la doctrine augustinienne des « deux cités », qui fait de l'Eglise et de l'Empire des entités entièrement étrangères l'une à l'autre et s'oppose à ce que l'eschatologie chrétienne puisse jamais s'identifier à un ordre politique quelqu'il soit. Au passage, il fait observer que Peterson ne se pose jamais la question de savoir quel type de politique pourrait être en cohérence avec la foi en un Dieu trinitaire.

Nicolas Tenaillon remarque assez finement qu'« on ne peut s'empêcher de penser que le dogme trinitaire, au nom duquel Peterson rejette comme illégitime toute théologie politique, est en réalité lui-même une option de nature politique puisqu'il permet à l'Eglise de trouver en elle-même le fondement de sa propre autorité. Schmitt d'ailleurs ne manquera pas de dénoncer cette inconséquence dans la pensée de Peterson »[77]. Pour Schmitt, en effet, si Peterson n'a rien d'autre à proposer qu'une théologie « pure », sans portée politique et donc déconnectée de toute réalité historique concrète, cette théologie « pure », qui se veut à l'écart de toute politique, n'en constitue pas moins une intervention politique. On retrouve là l'idée que ceux qui ne « veulent pas faire de

politique », ou qui prétendent s'en tenir à une stricte neutralité, en font quand même malgré eux, car la neutralité représente elle-même une position (et une décision) politique.

Schmitt répond donc à Peterson que la théologie politique ne dérive nullement d'un dogme théologique et qu'on ne peut fonder la séparation du théologique et du politique sur des raisons purement théologiques sans tomber dans la mauvaise foi d'une décision politique qui ne s'avoue pas comme telle. « Si le théologique et le politique, écrit-il, constituent deux domaines séparés par le contenu – distincts *toto caelo* –, alors un problème *politique* ne pourra jamais faire l'objet que d'une liquidation *politique* »[78]. « Sur ce point, commente Jean-Claude Monod, Schmitt n'aura pas varié : la distance que le théologien revendique par rapport au politique [...] est toujours aussi un acte politique, la théologie de la séparation des sphères est une théologie politique. Ni la logique augustinienne de séparation des Cités, ni le processus moderne de sécularisation qui tend à disqualifier la théologie comme science et à cantonner le religieux dans le privé ne suffisent donc à mettre fin au problème théologico-politique »[79]. Le simple fait qu'un argument théologique puisse s'étendre à la réalité historique suffit à en faire un argument politique, à lui conférer une nature politique.

Dans la seconde *Théologie politique*, Schmitt tente aussi de fonder *théologiquement* la distinction ami-ennemi qu'il place au cœur de sa conception du politique. Identifier l'origine théologique des concepts modernes ne permet pas seulement, d'après lui, de légitimer la notion de souveraineté politique, mais aussi l'idée que l'essence du politique réside dans la possibilité d'un affrontement entre amis et ennemis. C'est même, aux yeux de Schmitt, cette distinction de l'ennemi (public) et de l'ami (public) qui permet le mieux de rendre compte de la continuité du théologique au politique, malgré les problèmes que cela soulève du point de vue de la foi (le Diable, dans la doctrine chrétienne, peut difficilement être considéré comme un *justus hostis*)[80]. Citant le mot de Goethe *nemo contra deum nisi deus ipse* (« nul ne peut être contre Dieu sinon Dieu lui-même »), Schmitt montre que le conflit n'épargne même pas ce qui est Un.

La méthodologie de Peterson a été critiquée par de nombreux auteurs, qui l'ont décrite comme fragmentaire ou ahistorique[81]. Sans doute justifiable d'un point de vue théorique (le pouvoir ne peut être intégralement sacralisé dans une perspective chrétienne), sa thèse est en effet historiquement très contestable. Le fait pour les chrétiens d'adorer un Dieu trinitaire, par exemple, n'a jamais empêché l'Eglise de se réclamer d'une théologie politique. L'idée de « monarchie divine » se retrouve d'ailleurs chez saint Thomas d'Aquin, qui affirme que la meilleure forme de gouvernement est le gouvernement d'un seul[82]. Comme l'écrit Bernard Bourdin, la thèse de Peterson « se révèle historiquement fausse sur ce point fondamental : le christanisme n'a eu de cesse de justifier théologiquement des ordres politiques (les monarchies chrétiennes) tout en les soumettant à sa critique au nom même de la transcendance de Dieu [...] En ce sens, Schmitt a raison de lui objecter que la liquidation du problème théologico-politique constitue un choix politique [...] Les arguments mis en évidence par Peterson, de nature foncièrement métaphysique, accréditent cette faiblesse dans la méthodologie historique. Carl Schmitt a bien vu cette faille et n'a pas manqué de discréditer ainsi la thèse du théologien. Disqualification d'autant plus justifiée que Peterson évoque très peu l'histoire du christianisme, exclusivement limitée à l'aube de l'ère chrétienne »[83]. Le fait est que le moment constantinien a déterminé la théologie chrétienne jusqu'à l'époque

des Lumières, et même au-delà. C'est bien pourquoi Schmitt peut affirmer que la formation moderne de l'Etat souverain n'est pas indépendante des catégories théologiques chrétiennes.

Bourdin écrit encore : « Ne peut qu'être accréditée théologiquement, historiquement et philosophiquement la thèse de Peterson selon laquelle le christianisme a dissous la légitimité d'une théologie politique. Il en a préparé à son insu les conditions philosophiques par la conversion de sens qu'il a effectuée du théologico-politique païen : les instances théologiques que le christianisme a promues, au tout premier plan les médiations christique et ecclésiale, sont paradoxalement porteuses de leur propre disqualification et neutralisation dans leurs effets de sens politiques [...] Mais c'est par là même faire droit à la critique de Schmitt, à savoir que Peterson a posé un geste éminemment politique [...] Tel est le paradoxe de la thèse de Peterson, sa pertinence est simultanément impertinente en ce que le théologien ne fait précisément pas droit à la conversion de sens fondatrice du théologico-politique chrétien dans son moment constantinien, avec toutes ses conséquences philosophiques »[84].

Il faut cependant noter que Peterson a laissé entendre, dans un article de 1936 intitulé « Christus als Imperator », que le recours à la théologie politique pourrait être légitime dans certaines situations politiques extrêmes[85]. Dans ce texte, Peterson observe que le Christ a fréquemment été appelé *Imperator* dans la littérature patristique, chez Cyprien et Tertullien notamment, et que saint Augustin utilise même le mot *imperium* pour désigner le Royaume des Cieux. C'est alors le primat du Christ qui est opposé à toutes les souverainetés du monde, c'est-à-dire à tous les pouvoirs. « Cet article, clairement influencé par le contexte dramatique de la dictature nazie, écrit Nicolas Tenaillon, relativise donc fortement la thèse contre la théologie politique. Mieux : en soutenant que dans une situation politique extrême, le Christ n'est plus seulement un *rex* mais un *Imperator*, Peterson semble accréditer la célèbre expression de Schmitt selon laquelle "est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle" »[86].

Bernard Bourdin a fait observer, à juste titre, que Schmitt s'est attaché à définir une théologie politique et non une théologie du politique. Il s'accorde par ailleurs avec Schmitt pour dire que « la théologie a des potentialités politiques » et, par voie de conséquence, que « le politique a des potentialités théologiques », mais il souligne aussi que théologie et politique n'en constituent pas moins des catégories hétérogènes, irréductibles l'une à l'autre. Sa conclusion est que « la réception-subversion de l'"analogie" schmittienne passe dès lors par le rééquilibrage de ces deux pôles »[87].

4

On ne sait pas très bien pourquoi Carl Schmitt a attendu près de trente-cinq ans avant de répondre à Peterson. La conjoncture historique a pu l'y pousser. C'est en effet au moment où paraît la seconde *Théologie politique* que la thématique de la théologie politique fait sa réapparition dans l'actualité, mais sous un angle cette fois très différent, au lendemain du concile de Vatican II et dans son prolongement, puisque ce concile a paru légitimer de nouvelles formes d'engagement politique des chrétiens. Ses deux principaux protagonistes sont alors Johann Baptist Metz du côté catholique et Jürgen Moltmann du côté protestant.

Jacques Maritain, dans son livre sur *L'humanisme intégral*, paru en 1936, avait déjà défendu l'idée que la mission « politique » des chrétiens consistait à donner une inspiration ou une orientation chrétienne à la vie démocratique[88]. Johann Baptist Metz, né en 1928, défend la même idée, mais en allant plus loin. Pour cet ancien élève de Karl Rahner, qui a été professeur de théologie fondamentale à l'Université de Münster, une théologie responsable ne peut se désintéresser de l'impact de la foi sur l'histoire et la société, car l'Eglise en tant qu'institution sociale exerce nécessairement une influence sur la vie collective. Il n'y a pas de théologie « politiquement innocente » : le sujet de la théologie est toujours un être politique du fait de son enracinement dans l'histoire et dans la société. Les chrétiens doivent donc s'engager résolument dans la vie sociale et politique, adhérer à une théologie politique conçue comme « théologie fondamentale pratique » et militer pour une mise en conformité de la vie sociale avec les valeurs évangéliques. Telle est la thèse que Moltmann présente en 1967 au congrès international de théologie de Toronto, et qu'il développera ensuite dans ses ouvrages[89].

L'idée de Dieu, affirme Metz, est elle-même à considérer comme une « idée pratique » : louer Dieu engage un processus historique réel. Cependant, il ne s'agit pas de « politiser » la religion dans une sorte d'eschatologisation du politique qui ferait de la théologie politique la caution sacralisante d'un projet politique donné. Metz s'appuie ici sur la notion de « réserve eschatologique » – expression qui semble avoir été forgée par Erik Peterson avant d'être reprise par le protestant Ernst Käsemann, qui suivit les cours de Peterson à Bonn – pour invoquer la puissance d'arrachement de l'appel messianique contre tout état social ou politique représentant l'ordre établi, mais aussi pour souligner qu'il y a toujours un écart entre les politiques menées dans l'histoire ou les réalisations que l'espérance chrétienne permet d'obtenir et l'avènement du Royaume de Dieu. C'est dans ce rapport dialectique avec le présent historique, dit-il, que doit s'inscrire l'action des croyants.

Alors que chez Peterson, comme d'ailleurs chez Schmitt, la théologie politique n'est prise qu'au sens (conservateur) d'une légitimation idéologique des structures de pouvoir existantes, Johann Baptist Metz, chez qui l'on décèle quelques traces d'influence marxiste, insiste donc au contraire sur sa possible fonction de critique sociale. Percevant le discours sur Dieu comme un appel au salut des exclus de l'histoire, il écarte les réponses convenues comme celle qui excuse Dieu en mettant la souffrance au compte de la liberté humaine. Il affirme que l'Eglise ne peut battre en retraite en se repliant sur la sphère privée. En temps de crise, elle doit plus que jamais s'impliquer dans la vie sociale. Le christianisme, en ce sens, est une religion qui ne se détourne pas du monde, mais qui est dans le monde et ne peut renoncer à le façonner. La théologie politique de Metz s'appuie sur l'exigence éthique impliquée par l'option préférentielle pour les pauvres qui ressort de sa lecture de la tradition biblique, dont il souligne fréquemment le caractère « révolutionnaire », mais diffère de celle des théologiens de la Libération, dans la mesure où ces derniers, plus engagés encore dans l'action politique, ne tiennent guère compte de la « réserve eschatologique ». Metz entend donner une légitimation nouvelle à la théologie chrétienne en centrant sa réflexion sur l'injustice sociale et la souffrance d'autrui, mais se refuse à cautionner une politique précise afin de ne pas sacraliser une option plutôt qu'un autre. Il considère le mouvement social comme un donné déjà là qu'il suffit d'accompagner plus qu'il ne se préoccupe de contribuer de façon significative à son inspiration ou à ses orientations.

Sa position reste donc finalement plus proche de celle de Maritain que de celle des théologiens de la Libération, avec pour conséquence que ses conceptions restent très abstraites (d'autant qu'il écrit dans un style assez répétitif). Comme l'écrit Jean-Louis Souletie, si Johann Baptist Metz cherche de toute évidence à réagir contre toute privatisation de la foi, « jamais il ne prend en considération la pluralité culturelle, ni la puissance des Etats, ni les rapports de force en jeu dans l'action politique concrète. Lui fait défaut une réflexion sur "le politique" en tant qu'il n'unifie jamais globalement la société en général [...] Le risque de la théologie politique de Metz est de demeurer utopique dans la mesure où elle ne s'affronte pas aux inéluctables conflits de classe et d'intérêts. Si, selon Carl Schmitt, le couple "ami-ennemi" est bien le fondement de l'action politique dans une société donnée, il est nécessaire de préciser en quel sens le concept théologique de l'amour peut devenir un concept politique effectif. Faute de cela, Metz ne donne aucune clé pour résoudre les questions spécifiquement politiques. Ses catégories sont finalement moins politiques que sociales. Plus que comme une théologie de la politique ou une théologie du politique, sa théologie se présente comme une éthique chrétienne de l'engagement »[90].

Le même reproche peut s'adresser à Jürgen Moltmann, et aussi à Dorothee Sölle, dont les travaux s'inscrivent dans la même direction[91]. Né en 1926, Moltmann propose lui aussi une théologie politique qui ne vise plus à sacraliser le pouvoir, mais bien plutôt à le contester au nom d'un engagement en faveur des pauvres et des humiliés. Cette théologie politique ne s'oppose plus à l'eschatologie, que Peterson invoquait contre elle, mais s'appuie au contraire sur son élan. En cherchant à renouer avec le communisme et l'égalitarisme primitif des premiers chrétiens, elle affirme être en conformité avec l'enseignement « révolutionnaire » de Jésus. C'est sur cette idée que s'appuieront les théologiens de la Libération pour en tirer toutes les conséquences.

A leur façon, Johann Baptist Metz et Jürgen Moltmann s'inscrivent donc en faux contre les affirmations de Peterson, puisque c'est en valorisant le pôle eschatologique de la théologie politique qu'ils attribuent à l'Eglise un rôle critique par rapport à la société. Comme Peterson, ils soulignent l'importance de l'eschatologie, mais en tirent des conclusions opposées. Loin que l'Eglise ne puisse s'engager dans la voie de la théologie politique du fait de son eschatologie, c'est au contraire en prenant appui sur cette dernière qu'elle peut le mieux justifier son engagement politique. Une position qui pourrait bien néanmoins se révéler une impasse, « car elle ne permet pas de penser l'articulation entre le pôle eschatologique de la foi et celui de la condition politique qui implique la médiation du droit, de la société et de l'Etat »[92].

Carl Schmitt, bien entendu, ne peut être qu'en désaccord avec ces orientations politiques. Mais il observe que cette réactivation de la thématique théologico-politique confirme au moins sa conviction que le théologique ne peut rester indifférent à ses prolongements politiques. Aussi écrit-il que « le débat intense mené aujourd'hui par des théologiens catholiques et protestants sur une "révolution chrétienne" ne se sent nullement touché par le verdict de Peterson d'une liquidation définitive de toute théologie politique »[93]. De même dit-il de Moltmann qu'il a « raison de mettre en avant la signification politique intense que renferme l'adoration d'un [...] Dieu crucifié »[94]. Il est d'ailleurs significatif que ceux qui ont le plus contesté les vues de Metz et de Moltmann, Hans Maier par exemple, n'ont jamais hésité à étendre à Schmitt leur condamnation.

Comme Metz et Moltmann, la théologie de la Libération des années 1970 et 1980 se situe à certains égards dans la ligne du concile de Vatican II. Mais elle la radicalise fortement. Son objectif est de créer une « Eglise du peuple » organisée en « communautés de base » et politiquement engagée en faveur du changement social, y compris éventuellement par le recours aux armes. La thèse centrale du mouvement est que l'enseignement des évangiles ne doit pas être désincarné : la foi chrétienne doit s'imposer comme une force active, contribuant à libérer les masses latino-américaines de leur conditions de vie misérables et de la domination sociopolitique dont elles font l'objet. Afin d'éliminer les structures perpétuant l'injustice, les théologiens de la Libération (Leonardo Boff, Enrique Dussel, Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Joseph Comblin, Almeri Bezerra de Melo, etc.) et des acteurs engagés comme Camilo Torres, Oscar Romero, Helder Camara, les frères Ernesto et Fernando Cardenal, etc., n'hésitent pas à utiliser l'analyse sociale marxiste, sans pour autant adopter le matérialisme de l'idéologie communiste. Renouant avec la tradition biblique d'un Dieu intervenant dans l'histoire pour sauver son peuple, ils opposent la violence révolutionnaire à la violence institutionnalisée du désordre établi. Le mouvement s'affirme en août-septembre 1968 lors de la réunion à Medellín, en Colombie, du Conseil épiscopal latino-américain. En 1979, la Conférence épiscopale de Puebla se rallie dans le même esprit à l'« option préférentielle en faveur des pauvres ». La contre-attaque date des années 1980, lorsque la Conférence épiscopale latino-américaine passe sous le contrôle de conservateurs comme Alfonso López Trujillo et Dario Castrillón Hoyos. En 1984, la théologie de la Libération fait l'objet d'une mise en garde sévère de la Congrégation pour la doctrine de la foi. Sous le pontificat de Jean-Paul II, le mouvement sera de plus en plus marginalisé[95].

La théologie de la Libération a finalement été un échec. La structure du pouvoir ecclésial en Amérique latine est restée inchangée, et les mouvements populaires qu'elle appuyait ou dont elle voulait être l'expression n'ont eux-mêmes débouché que sur des initiatives locales peu significatives. « Dans la théologie politique (en Allemagne) comme dans la théologie de la Libération (en Amérique latine), observe Jean-Louis Souletie, le thème de la "résistance" domine plutôt que celui de la promotion ou de la proposition. On ne voit donc pas que le cadre esquissé par Peterson d'une hétérogénéité entre le politique et le christianisme soit dépassé [...] La question est de savoir s'il existe une possibilité pour les Eglises chrétiennes d'exister comme des religions "publiques", en surmontant la malédiction "sociologique" qui les voue sans retour à la privatisation et, par voie de conséquence, à un déclin fatal »[96].

C'est précisément à cette question qu'à date plus récente encore, et sous un angle à nouveau très différent, divers mouvements théologico-politiques ont essayé de répondre. Le point de départ qui leur est commun, et qui les rattache aux expériences précédentes, est le refus de voir l'action de l'Eglise cantonnée à la sphère du privé, avec le risque de s'engager ainsi sur la voie d'un déclin irrémédiable.

José Casanova, chercheur américain en sociologie des religions, soutient ainsi que, pour sortir de la fatale spirale de la privatisation de la foi et reconquérir une visibilité dans le domaine public sans pour autant chercher à revenir à une quelconque fusion de la communauté politique et de la communauté religieuse, l'Eglise doit se doter d'une fonction critique au sein de la modernité[97]. Cette résistance critique, exercée au nom des valeurs chrétiennes, et qui pourrait servir de cadre à une « nouvelle évangélisation »,

conduit à renoncer à la théologie politique *stricto sensu* au profit d'une « théologie sociétale » prenant pour cible les faiblesses ou les abus des sociétés actuelles.

Le même souci se retrouve dans l'œuvre des théologiens contemporains proches du courant de la « Radical Orthodoxy », tels John Milbank, Stanley Hauerwas, William T. Cavanaugh, Catherine Pickstock, John Howard Yoder, etc. Le mouvement de la Radical Orthodoxy, dont le principal théoricien est le théologien anglican John Milbank, est né à Cambridge au début des années 1990. Très hostile au kantisme et à la sécularisation, il se réclame d'une philosophie religieuse d'inspiration communautarienne et soutient que seule l'ontologie théologique permet d'interpréter correctement le monde. Sa critique du libéralisme s'appuie sur les travaux de Karl Barth, Hans Urs von Balthasar et Henri de Lubac[98]. Partisan d'une intervention dans l'espace public à partir de la tradition, William T. Cavanaugh récuse la distinction opérée par Maritain entre le spirituel et le temporel, estimant que celle-ci condamne l'Eglise à l'impuissance, et reproche à Metz de penser l'Eglise comme un « organe de critique sociale agissant comme un membre parmi d'autres de la société civile », ce qui empêcherait le discours théologique d'avoir prise sur le domaine politique. Selon lui, l'Eglise doit renoncer à se définir comme l'« âme du monde » pour se déployer *dans* le monde sous la forme proprement corporelle que lui confère la pratique de l'eucharistie, formulation assez vague qui semble n'assigner à l'Eglise qu'une action prophétique assez floue[99]. Un certain communautarisme chrétien s'appuie aussi sur les thèses du théologien méthodiste américain Stanley Hauerwas, né en 1940, selon qui « être chrétien constitue une politique » dans la mesure où la communauté de foi qui rassemble les chrétiens peut s'instaurer en « contre-société »[100].

5

Dans un appendice de sa seconde *Théologie politique*, Schmitt répond aussi aux thèses du philosophe Hans Blumenberg (1920-1996) à propos de la sécularisation. Ce débat est tout à fait différent de celui qui l'a opposé à Erik Peterson. La question porte cette fois sur ce que Blumenberg appelle le « théorème de la sécularisation », théorème qui, selon lui, pose la question de la légitimité des temps modernes.

C'est en 1962, dans une une intervention au 7e Congrès allemand de philosophie organisé à Münster, que le philosophe allemand catholique (d'origine juive) Blumenberg a pour la première fois exposé sa thèse de la sécularisation comme « catégorie de l'illégitimité ». Quatre ans plus tard, il a développé cette thèse dans un ouvrage généralement considéré comme important, dont il fera paraître entre 1973 et 1976 une nouvelle édition en trois volumes[101]. Il y soutient que la notion de sécularisation est intrinsèquement problématique et qu'elle est inadaptée pour comprendre en quoi l'époque moderne est véritablement *nouvelle*, car elle se borne à en faire une période caractérisée par l'abandon de l'interprétation théologique chrétienne du monde. C'est en cela qu'elle délégitime à la fois la pensée des Lumières et la modernité. Blumenberg ne nie pas l'ancrage de la modernité dans les thématiques de la théologie chrétienne, mais il affirme que cet ancrage ne doit pas conduire à sous-estimer les capacités d'auto-affirmation de la modernité. La modernité ne saurait s'interpréter comme simple « mondanisation » (Hegel) des valeurs chrétiennes. Elle résulte aussi d'une narration historique consciente d'elle-même et de son originalité. Cette originalité, pour Blumenberg, tient précisément au fait que les modernes ont cherché à fonder leur savoir

et leurs lois de manière autonome et rationnelle, et non en s'appuyant sur des vérités révélées (la critique de l'absolutisme, religieux ou profane, est un thème constant de la pensée de Blumenberg). La modernité est une sécularité qui ne résulte pas d'une sécularisation.

Blumenberg met donc l'accent sur la discontinuité, là où la théorie de la sécularisation met l'accent sur une continuité assortie de métamorphoses. Dénonçant une « ontologie de l'histoire substantialiste » (ou essentialiste) qui postule que toute nouveauté doit être comprise et analysée comme reformulation d'un élément antérieur, restant ainsi indifférente ou aveugle aux grandes ruptures historiques, il pose une distinction entre dérivation historique (ou généalogique) et analogie systématique. L'analogie, selon lui, est un acte de constatation qui se fonde sur une simple comparaison, mais n'implique d'elle-même aucun processus particulier. Le constat d'une série d'analogies ne suffit donc pas à fonder le théorème de la sécularisation. Dire que la modernité ne se comprend pas sans référence au christianisme et dire qu'elle en représente une simple dérivation, c'est en effet dire des choses différentes. L'idée d'une substance théologique qui résisterait à toutes les altérations apparaît alors « comme une thèse métaphysique plutôt que comme une hypothèse de recherche »[102]. A Carl Schmitt, Blumenberg reproche précisément de réduire, de manière strictement rhétorique et métaphorique, le « théorème de la sécularisation au concept de l'analogie structurelle »[103]. Il critique aussi la théologie politique en disant qu'elle n'est que de la théologie *comme* politique, qui vise à délégitimer le présent au nom du passé.

Contre Karl Löwith, mais aussi contre Ernest Lee Tuveson[104], à qui il reproche d'avoir présenté la philosophie du progrès comme une version sécularisée de la conception judéo-chrétienne de l'histoire, Blumenberg essaie de montrer qu'il existe une différence fondamentale dans le rapport à la temporalité qui caractérise d'un côté les philosophies modernes de l'histoire, et de l'autre l'eschatologie chrétienne. Selon lui, le concept de progrès ne peut être considéré comme dérivé de l'eschatologie judéo-chrétienne dans la mesure où la conception progressiste moderne récuse précisément toute forme d'eschatologie. Tandis que l'eschatologie s'appuie sur un « Evénement » faisant irruption dans l'histoire à partir de l'extérieur pour la transcender en lui donnant un sens, l'idée de progrès est au contraire immanente et homogène à l'histoire dans tous ses moments. Cet argument est en réalité très faible, Löwith et Tuveson n'ayant évidemment jamais nié que l'idée moderne de progrès ait été formulée, à partir du XVIIIe siècle sous la forme d'une idée séculière (c'est le fond même du « théorème de la sécularisation »), ce qui n'empêche nullement d'en rechercher les origines dans la théologie. La différence alléguée par Blumenberg s'inscrit simplement dans une structure de pensée *commune* à la conception chrétienne et aux philosophies modernes de l'histoire, en l'occurrence la conception unitaire et linéaire de la temporalité.

Désireux de réhabiliter l'originalité de la notion de progrès, qu'il redéfinit en termes de « réduction des maux », Blumenberg met aussi en avant le rôle joué par la science et ses prolongements techniciens dans l'émergence de la modernité. Mais il tombe alors sous l'interprétation heideggérienne de la technique comme « métaphysique réalisée » : la science n'a pu prétendre à la maîtrise et à la transformation du monde que parce que celui-ci avait été préalablement dépouillé de son sacré intrinsèque par la distinction chrétienne de l'Etre créé et de l'Etre incréé. L'Eglise a sans doute longtemps condamné la *libido sciendi* et ce que Tertullien appelait la « sotte curiosité envers la nature plutôt

qu'envers Celui qui l'a créée et la gouverne » (*Adversus nationes*, II, 4), mais c'est sa doctrine théologique qui a fini par créer les conditions de possibilité de cette *libido* et de cette curiosité. Heidegger, rappelle Jean-Claude Monod, dit que « le christianisme (ou le judéo-christianisme) meurt comme puissance ecclésiale à l'heure du triomphe de la mondialisation technique qu'il a rendue possible »[105].

Accusé de mettre en question l'idéal d'autonomie humaine sur lequel Blumenberg croit pouvoir fonder la légitimité des temps modernes, Schmitt se borne à remarquer que ce dernier veut en fait « déthéologiser » le monde. Il observe que Blumenberg veut que la modernité ne soit née de rien d'autre que d'elle-même, démarche dont il souligne aussitôt qu'elle s'appuie sur une théologie implicite, en l'occurrence l'idée d'un Dieu créateur *ex nihilo*, d'un Dieu qui transforme le rien en quelque chose. La modernité, autrement dit, se présente comme dotée des capacités du Dieu créateur : la « liberté » dont elle se targue n'est qu'une liberté inconditionnée dont seul Dieu peut donner l'image. Elle n'est, de ce point de vue, qu'une théologie tournée vers l'intérieur. Contrairement à ce que prétend Blumenberg, que Schmitt présente comme un fidèle de la « religion de l'athéisme », la sécularisation n'a donc pas changé la structure théologico-politique du monde, elle l'a seulement rendue moins visible[106].

Dans une lettre à Carl Schmitt datée du 24 mars 1971, Blumenberg devait reconnaître que, de toutes les critiques dont son livre a fait l'objet, celle-ci est celle qui l'a le plus « dérangé ». Au moins a-t-elle permis aux deux hommes d'entrer dans un dialogue dont les pièces ont été publiées récemment[107]. En 1974, Schmitt envoya à Blumenberg un article paru plus de vingt ans plus tôt, dans lequel il commentait déjà les thèses de Karl Löwith[108]. En réponse, Blumenberg adressa à Schmitt une longue lettre dans laquelle il tentait de définir le « cœur » (*Kernbestand*) de leurs divergences à propos de la possibilité ou de l'impossibilité de faire coexister conscience historique et foi eschatologique. Dans ce texte, Blumenberg critiquait l'interprétation schmittienne du *katechon*. Loin d'y voir une sorte de pont entre l'eschatologie et l'histoire, ce thème paulinien constitue, selon lui, « une négation, une contradiction et une inversion » de l'eschatologie[109].

Le débat Schmitt-Blumenberg avait finalement pour objet le statut de la nouveauté en histoire : en quoi une nouveauté peut-elle être vraiment tenue pour nouvelle, dans sa lettre d'une part, mais aussi dans son esprit ? Cela revient à se demander s'il peut y avoir des ruptures totales dans l'histoire des hommes, ou si toutes les ruptures ne sont pas relatives. Verre à moitié vide, verre à moitié plein. Les points de vue de Schmitt et de Blumenberg sont peut-être moins inconciliables qu'on ne l'a dit. Ils décrivent deux aspects différents, mais non mutuellement exclusifs, de la modernité[110].

Alain de BENOIST

1. Bernard Bourdin, *La médiation chrétienne en question. Les jeux de Léviathan*, Cerf, Paris 2009, p. 226.

2. Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation, de Hegel à Blumenberg*, J. Vrin, Paris 2002, p. 23. L'auteur fait pour sa part une distinction entre la sécularisation-transfert (lorsque

des prédicats ou des caractères théologiques sont retransposés sous une forme séculière) et la sécularisation-liquidation (lorsque ces prédicats et ces caractères sont éliminés).

3. Ibid.

4. Gianni Vattimo, *Espérer croire*, Seuil, Paris 1998, p. 38.

5. Op. cit., p. 32.

6. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 124.

7. Op. cit., p. 123.

8. Carl Schmitt, *Théologie politique, 1922, 1969*, Gallimard, Paris 1988, p. 56.

9. Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Age*, Gallimard, Paris 1989, p. 28.

10. Bernard Bourdin, *La médiation chrétienne en question*, op. cit., p. 23. Cf. aussi Marcel Pacaut, *La théocratie, l'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*, Desclée de Brouwer, Paris 1984 ; Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford 2003 ; François De Smet, *Aux origines théologiques de la souveraineté*, Editions modulaires européennes, Fernelmont 2012.

11. Mona Ozouf, *L'homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, Gallimard, Paris 19089, p. 118.

12. Octavio Paz, *Convergences. Essays on Art and Literature*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1987, p. 47.

13. Cf. Eric Voegelin, *Die politische Religionen*, Bermann-Fischer, Wien (trad. fr. : *Les religions politiques*, Cerf, Paris 1994). L'idée soutenue par Voegelin qu'il y a plus d'affinités entre l'esprit gnostique et la modernité qu'entre le christianisme et la modernité, se retrouve chez Jacob Taubes, dont on connaît la relation particulière avec Schmitt. Cf. Jacob Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*, Merve, Berlin 1987 (trad. fr. : *En divergent accord. A propos de Carl Schmitt, Rivages, Paris 2003*) ; *La théologie politique de Paul. Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*, Seuil, Paris 1999 ; Johannes Reipen, « "Gegenstrebige Fügung"? Jacob Taubes ad Carl Schmitt », in Richard Faber (Hg.), *Abendländische Eschatologie*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2001, pp. 509-529. Sur les religions séculières, cf. aussi Jerónimo Molina, « Realismo político y crítica de las religiones seculares en Raymond Aron », in Montserrat Herrero (éd.), *Religion and the Political*, Georg Olms, Hildesheim 2012, pp. 249-269 ; Mika Ojakangas, « Secularization and Profanation: Two Moments of Political Theology? », communication à la 4e conférence générale de l'EPCR, Pise, 6-8 septembre 2007.

14. Cf. par exemple Gianni Vattimo, *After Christianity*, Columbia University Press, New York 2002.

15. John Gray, *Black Mass. Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, Allen Lane-Penguin Books, London 2007, p. 38. Le rôle des hérésies millénaristes dans l'éclosion des futures révolutions séculières, de l'anabaptisme jusqu'au bolchevisme et au nazisme, en passant par la Révolution française, avait déjà été mis en lumière par Norman Cohn (*Les fanatiques de l'Apocalypse. Millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen Age*, Julliard, Paris 1962 ; 2e éd. augm. : Payot, Paris 1983).

16. Karl Löwith, *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Gallimard, Paris 2002. L'ouvrage a d'abord été publié en anglais : *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago 1949 ; puis en allemand : *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1953. La thèse de Löwith est reprise par Bernard Flynn, « Political Theology and Its Vicissitudes », in *Constellations*, juin 2010, pp. 185-196.

17. Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, University of Chicago Press, Chicago 2008, p. XII.

18. Ibid. Gillespie fait remonter son analyse au nominalisme médiéval et à la crise de la foi qu'il a engendrée. Il fait ensuite un parallèle entre le débat d'Erasme et Luther et celui de Hobbes et Descartes. Les nominalistes définissaient avant tout Dieu par une toute-puissance découlant de la liberté totale de sa volonté, ce qui met en jeu l'essence du pouvoir souverain : il y a un lien direct entre la conception volontariste de Dieu et la conception protestante de la grâce, tout comme il y a identification de la volonté et du droit dans la théorie absolutiste. Luther, s'appuyant sur la distinction augustinienne des deux règnes, affirme que le monde ne peut être directement dirigé par l'Evangile, et en tire la conclusion d'une certaine légitimité de l'autorité politique séculière. Tandis qu'Erasme souligne le pouvoir de la volonté humaine, Luther en souligne les limites. Descartes, lui aussi, affirme le pouvoir de la volonté, tandis que Hobbes développe une conception « pessimiste » de la nature humaine qui, selon Gillespie, résulte de son acceptation des schémas de base de la pensée nominaliste véhiculés par la Réforme. Cf. aussi Jeffrey W. Robbins, *Radical Democracy and Political Theology*, Columbia University Press, New York 2011 (en particulier pp. 128-154, « Political Theologies, or Finding an Alternative to Schmitt »).

19. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris 1985.

20. Jean-Claude Monod, op. cit., pp. 7-8.

21. Mondher Kilani, « La religion dans la sphère civile. Une critique du "désenchantement" », in *Esprit*, février 2011, p. 91.

22. Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von Souveränität*, Duncker u. Humblot, München-Leipzig 1922 (trad. fr. : « Théologie politique. Quatre chapitres sur la théorie de la souveraineté », in *Théologie politique 1922, 1969*, op. cit., pp. 9-75). Cf. aussi Jean-François Kervégan, « L'enjeu d'une théologie politique : Carl Schmitt », in *Revue de métaphysique et de morale*, 1995, pp. 201-219.

23. Paul W. Kahn, *Political Theology. Four New Chapters on the Concept of Sovereignty*, Columbia University Press, New York 2011.

24. *Théologie politique 1922, 1969*, op. cit., p. 12.

25. Ibid., p. 46.

26. « Staatsethik und pluralistischer Staat », in *Kantstudien*, 1930, 1, pp. 28-42 (texte d'une conférence prononcée à Halle le 22 mai 1929, trad. fr. : « Ethique de l'Etat et Etat pluraliste », in Carl Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, Seuil, Paris 1988, p. 134).

27. Codrin Taut, « Théologie politique et sécularisation chez Carl Schmitt », in *Synergies Roumanie*, Cluj-Napoca, 2006, 1, p. 19.

28. Bernard Bourdin, « La modernité séculière a-t-elle besoin d'une théologie politique? », in *Esprit*, février 2011, p. 128.

29. *Théologie politique 1922, 1969*, op. cit., p. 15. Cf. aussi Helmut Quaritsch, « Souveränität im Ausnahmezustand. Zum Souveränitätsbegriff im Werk Carl Schmitts », in *Der Staat*, Berlin, XXXV, 1996, 1, S. 1-30 ; Hasso Hofmann, « "Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet" », in *Der Staat*, Berlin, XLIV, 2005, 2, S. 171-186.

30. Hans Kelsen, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts,* J.C.B. Mohr-Paul Siebeck, Tübingen 1920.

31. C'est dans le même esprit qu'en 1927, dans sa *Théorie de la Constitution*, Schmitt écrit qu'« un Etat n'*a* pas une Constitution […] mais existe *dans* une certaine Constitution, c'est-à-dire dans une certaine condition, occupant un statut d'ordre et d'unité ».

32. Tracy B. Strong, « Carl Schmitt: Political Theology and the Concept of the Political », in Catherine H. Zuckert (ed.), *Political Philosophy in the Twentieth Century. Authors and Arguments*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, p. 37.

33. *Théologie politique 1922, 1969*, op. cit., p. 212.

34. Ibid., p. 21.

35. Ibid.

36. Codrin Taut, art. cit.

37. « Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung », in *Summa*, 1917, 2, pp. 71-80 (trad. fr. : « La visibilité de l'Eglise : une considération scolastique », in Carl Schmitt, *La visibilité de l'Eglise – Catholicisme romain et forme politique – Donoso Cortés*, présentation de Bernard Bourdin, Cerf, Paris 2011, pp. 141-151) ; *Römischer Katholizismus und politische Form*, Jakob Hegner, Hellerau 1923 (trad. fr. : « Catholicisme romain et forme politique », ibid., pp. 153-186).

38. *La visibilité de l'Eglise – Catholicisme romain et forme politique – Donoso Cortés*, op. cit., p. 141.

39. Bernard Bourdin, « La modernité séculière a-t-elle besoin d'une théologie politique? », in *Esprit*, février 2011, p. 131. Cf. aussi Bernard Bourdin, *La médiation chrétienne en question*, op. cit. ; Duncan Kelly, « Carl Schmitt's Political Theory of Representation », in *Journal of the History of Ideas*, janvier 2004, pp. 113-134.

40. *La visibilité de l'Eglise*, op. cit., p. 145.

41. Bernard Bourdin, ibid., p. 29.

42. Ibid., p. 166.

43. Ibid., pp.

44. Ibid., p. 105.

45. En français, on traduit le plus souvent *katechon* par « retardateur ». Mais Schmitt a précisé à Julien Freund (lettre du 12 février 1999) que, pour lui, le mot *katechon* ne désigne pas tant ce

qui retarde ou freine l'avènement des puissances du mal que ce qui les empêche concrètement de se manifester ou d'éclater. Plusieurs ouvrages ont été consacrés à la notion de *katechon* chez Carl Schmitt. Cf. notamment Günter Meuter, *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Duncker u. Humblot, Berlin 1994 ; Felix Grossheutschi, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Berlin 1996 ; Théodore Paléologue, *Sous l'œil du Grand Inquisiteur. Carl Schmitt et l'héritage de la théologie politique*, Cerf, Paris 2004 ; Riccardo Panattoni, *Ekklesia und Eschaton. Der Römerbrief und die politische Theologie*, Wilhelm Fink, München 2006.

46. Carl Schmitt, *Le Nomos de la Terre*, PUF, Paris 2001. « Les théologiens tendent à définir l'ennemi comme quelque chose qui doit être anéanti. Mais je suis juriste et non théologien », lit-on également dans *Ex Captivitate Salus.*

47. Cf. par exemple William Rasch, « Messias oder Katechon? Carl Schmitts Stellung zur politischen Theologie », in Jürgen Brokoff et Jürgen Fohrmann (Hg.), *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2003, pp. 39-54.

48. « Je ne suis pas seulement catholique de confession, mais aussi de provenance historique et, si j'ose dire, de race », écrit-il le 23 mai 1948 à Helmut Rumpf. Cette phrase est répétée dans le *Glossarium*, où Schmitt écrit encore : « *Das ist das geheime Schlüsselwort meiner gesamten geistigen und publizistischen Existenz: das Ringen um die eigentlich katholische Verschärfung* » (*Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker u. Humblot, Berlin 1991, pp. 131 et 165). « Mon centre inoccupable, ajoute-t-il, n'est pas une idée, mais un événement historique : l'incarnation du Fils de Dieu » (ibid., p. 283). C'est en s'appuyant sur de telles professions de foi que Heinrich Meier a pu opposer la théologie politique à la philosophie politique telle que la concevait Leo Strauss (*Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique. Un dialogue entre absents*, Julliard, Paris 1990). Cf. à ce sujet Leora Batnitzky, *Leo Strauss and Emmanuel Levinas. Philosophy and the Politics of Revelation*, Cambridge University Press, Cambridge 2006 ; Clayton Crockett, *Radical Political Theology. Religion and Politics After Liberalism*, Columbia University Press, New York 2011 (« Carl Schmitt, Leo Strauss, and the Theo-Political Problem of Liberalism », pp. 77-92). Cf. aussi Wolfgang Palaver, Andreas Oberprantacher et Dietmar Regensburger (Hg.), *Politische Philosophie versus Politische Theologie? Die Frage der Gewalt im Spannungsfeld von Politik und Religion*, Innsbruck University Press, Innsbruck 2011. On doit noter que Schmitt a lui-même brouillé les pistes par des déclarations d'apparence contradictoire. « Je suis un théologien de la science juridique », écrit-il par exemple dans le *Glossarium* (op. cit., p. 23), mais dans le même ouvrage il déclare aussi avoir « toujours parlé et écrit en tant que juriste » (p. 17), avant d'ajouter qu'en tant que juriste il se considère comme un « scientifique dé-théologisé au premier chef » (p. 71). « *Silete theologi extra ecclesiam* », lit-on encore p. 281. Schmitt fait par ailleurs une nette différence entre la foi, qui est au-delà de tout discours, et la théologie, dont il mesure bien l'ambivalence. Cf. Jean-François Kervégan, « Carl Schmitt, un théologien du droit ? », in *Droit et religion*, n° spécial des *Archives de philosophie du droit*, 38, 1993, pp. 121-127.

49. Danijel Paric, *Anti-römischer Affekt. Carl Schmitts Interpretation der Erbsündenlehre und ihre wissenschaftsstrategische Funktion*, LIT, Berlin-Münster 2012.

50. Theodor Haecker, *Was ist der Mensch?*, Kösel, München 1949.

51. Tristan Storme, *Carl Schmitt et le marcionisme. L'impossibilité théologico-politique d'un œcuménisme judéo-chrétien*, Cerf, Paris 2008.

52. Cf. Wagdi Sabete Ghobrial, « Du mythe de l'"augustinisme politique" de Carl Schmitt », in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Stuttgart, 2012, 1, pp. 19-51.

53. Cf. Wolfgang Palaver, « Carl Schmitt mythologue politique », in Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique*, Seuil, Paris 2002, p. 229.

54. Jürgen Habermas, « "The Political". The Rational Meanings of a Questionable Inheritance of Political Theology », in Eduardo Mendieta et Jonathan Van Antwerpen (ed.), *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press, New York 2011, p. 29. Cf. aussi Jürgen Habermas, « Die Dialektik der Säkularisierung », in *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 2008, pp. 33-46.

55. *La querelle de la sécularisation*, op. cit., p. 149.

56. Carl Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, Duncker u. Humblot 1970 (1ère version : « Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie », in: *Eunomia – Freundesgabe für Hans Barion zum 16. Dezember 1969*, édition privée, pp. 83–145 ; trad. fr. : « Théologie politique II. Une légende : la liquidation de toute théologie politique », in Carl Schmitt, *Théologie politique 1922, 1969*, op. cit., pp. 77-182). Sur Hans Barion, cf. Thomas Marschler, *Kirchenrecht im Bannkreis Carl Schmitts. Hans Barion vor und nach 1945*, Nova u. Vetera, Bonn 2004.

57. Il n'a droit à aucune notice dans le *Dictionnaire des théologiens* (Bayard-Centurion, Paris 1998).

58. Cf. Barbara Nichtweiß, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, 2e éd., Herder, Freiburg i.Br. 1994.

59. Erik Peterson, « Göttliche Monarchie », in *Theologische Quartalschrift*, 112, 1931, pp. 537-564.

60. Erik Peterson, « Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie », in *Hochland*, 30, juillet 1933.

61. Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Jakob Hegner, Leipzig 1935 (trad. fr. : *Le monothéisme : un problème politique et autres traités*, Bayard, Paris 2007). Cf. aussi Alfred Schindler (Hg.), *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Mohn, Gütersloh 1978.

62. Son *Eloge de Constantin* date de 335. Cf. Eusèbe de Césarée, *La théologie politique de l'empire romain. Louanges de Constantin (Triakontaétérikos)*, Cerf, Paris 2001.

63. Lambros Couloubaritsis, « La tradition chrétienne », in Alain Renaut (éd.), *Histoire de la philosophie*, vol. 1 : *La liberté des anciens*, Calmann-Lévy, Paris 1999, p. 416.

64. En réaction contre le césaropapisme, d'autres théologiens s'emploieront à promouvoir une forme de théocratie pontificale mettant le pouvoir temporel au service du pouvoir spirituel en absorbant le droit naturel de l'Etat dans celui de l'Eglise. C'est pour désigner cette tendance que l'on a parlé, de manière d'ailleurs abusive, d'« augustinisme politique », expression forgée dans les années 1930 par l'évêque catholique Henri-Xavier Arquillière (1883-1956), ancien doyen de la faculté de théologie de Paris. La préoccupation de ce dernier était en réalité de laver l'auteur de *La Cité de Dieu* de toute responsabilité dans l'épanouissement des tendances théocratiques du Moyen Âge, ce à quoi s'est également employé Henri de Lubac. L'évêque d'Hippone n'a en effet jamais identifié la Cité de Dieu à l'Eglise visible, ni défendu l'idée d'un

pouvoir universel de l'Eglise. Cf. Henri-Xavier Arquillière, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques au Moyen Âge*, J. Vrin, Paris 1934.

65. C'est pourquoi il reproche à Eusèbe de Césarée d'adhérer implicitement à l'arianisme, ce qui est formellement inexact (Eusèbe a signé la formule du concile de Nicée sur l'*homoousios*).

66. *La médiation chrétienne en question*, op. cit., p. 40.

67. Peterson met ici en cause le « monothéisme cosmique » de l'Antiquité tardive, dont Philon (13 av. notre ère-54) aurait opéré la fusion avec le monothéisme juif. Selon lui, c'est cette conception philonienne qui aurait inspiré les théologiens chrétiens marqués par l'arianisme. Mais on doit rappeler que chez les juifs, l'aspiration à un royaume ne s'exprime que par imitation des Gentils et en contradiction avec la volonté de Dieu (cf. 1 Samuel 8, 19 : « Le peuple refusa d'écouter Samuel et dit : "Non ! Nous aurons un roi et nous serons, nous aussi, come toutes les nations »).

68. Pour une critique de ce point de vue, cf. Peter Koslowski, « Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen politischen Theologie », in Jacob Taubes (Hg.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, et Wilhelm Fink, München 1983, pp. 26-44. Cf. aussi Yves Congar, « Le monothéisme politique et le Dieu Trinité », in *Nouvelle Revue théologique*, 1981, pp. 3-17 ; « Le monothéisme politique de l'Antiquité et le Dieu-Trinité », in *Concilium*, 1981, pp. 51-58.

69. *De moribus Ecclesiæ catholicæ*, II, 30, 63.

70. *Cité de Dieu*, XIV, 28.

71. A la même époque, dans « Die Kirche aus Juden und Heiden » (in *Drei Vorlesungen*, Pustet, Salburg 1933), il souligne aussi que l'héritage juif est essentiel à l'eschatologie chrétienne.

72. Dans sa conférence de 1925, « Was ist Theologie? », Erik Peterson souligne que la théologie chrétienne se distingue radicalement de la théologie païenne à trois égards : elle implique une révélation, une foi et une obéissance (« Was ist Theologie? », in Erik Peterson, *Theologische Traktate*, Echter, Würzburg 1994, pp. 3-22). Pour lui, il ne peut y avoir de théologie que chrétienne, parce que le Christ incarne le *Logos* par lequel Dieu a parlé. Une théologie qui n'est pas déterminée par le dogme, ajoute-t-il, n'est que littérature.

73. C'est aussi la conclusion de Phillip W. Gray, « Political Theology and the Theology of Politics: Carl Schmitt and Medieval Christian Political Thought », in *Humanitas*, 2007, 1-2, pp. 175-200.

74. Cf. Wilhelm Stapel, *Der christliche Staatsmann*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1932 ; André Fischer, *Zwischen Zeugnis und Zeitgeist. Die politische Theologie von Paul Althaus in der Weimarer Republik*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 2012. Emanuel Hirsch (1888-1972) fut longtemps l'ami de Paul Tillich, mais s'opposa radicalement à lui à partir des années 1930. Il soutint les *Deutsche Christen*, dont il conseilla le principal animateur, Ludwig Müller, et adhéra au parti nazi en 1937. Sa pensée théologique se fonde sur la doctrine luthérienne des deux règnes : le règne temporel régi par la loi, qui dépend de la création, et le règne spirituel régi par la grâce, qui est de l'ordre de la rédemption et du salut. Tillich, dont la réflexion s'articule autour de la notion eschatologique de *kairos* (il y a *kairos* quand se produit un rapprochement entre l'idéal du royaume de Dieu et des réalisations humaines faisant surgir des valeurs nouvelles), s'est exilé aux Etats-Unis en 1933. Il se fit naturaliser américain en 1941. Cf. Gunda Schneider-Flume, *Die politische Theologie Emanuel Hirschs 1918-1933*, Peter Lang, Frankfurt/M. 1971 ; A. James

Reimer, *The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate. A Study in the Political Ramifications of Theology*, Edwin Mellen Press, Lewinston 1989.

75. Cf. Robert Hepp, *Politische Theologie und theologische Politik. Studien zur Säkularisierung des Protestantismus im Weltkrieg und in der Weimarer Republik*, thèse de doctorat, Erlangen-Nürnberg 1967 ; Robert P. Ericksen, *Theologians Under Hitler*, Yale University Press, New Heaven 1985.

76. Cf. notamment Hans Maier, « Erik Peterson und das Problem der politischen Theologie », in *Zeitschrift für Politik*, 1991, 1, pp. 33-46 (repris in Hans Maier, *Nachdenken über das Christentum. Reden und Aufsätze*, Erich Wewel, München 1992, pp. 189-204) ; Barbara Nichtweiß, « Apokalyptische Verfassungslehren. Carl Schmitt im Horizont der Theologie Erik Petersons », in Bernd Wacker (Hg.), *Die eigentlich katholische Verschärfung… Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, Wilhelm Fink, München 1994, pp. 37-64 ; György Geréby, « Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt », in *New German Critique*, 105, automne 2008, pp. 7-33 ; Peter Hohendahl, « Political Theology Revisited: Carl Schmitt's Postwar Reassessment », in *Konturen*, 1, 2008, pp. 1-28 ; Michele Nicoletti, « Erik Peterson und Carl Schmitt: Wiederaufnahme einer Debatte », in Giancarlo Caronello (Hg.), *Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders*, Duncker u. Humblot, Berlin 2012, pp. 557-580.

77. Nicolas Tenaillon, « Peterson et le recours à la théologie politique », in *Laval théologique et philosophique*, juin 2007, p. 255.

78. *Théologie politique 1922, 1969*, op. cit., p. 163.

79. *La querelle de la sécularisation*, op. cit., pp. 176-177.

80. Cf. Harry Neumann, « Eternal and Temporal Enemies: Carl Schmitt's Political Theology », in *Political Communication*, 9, 1992, pp. 279-284 ; Heinrich Meier, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, 2e éd., Metzler, Stuttgart 2004, pp. 111-112 .

81. Cf. notamment Jan Badewiesen, « Euseb von Caesarea », in Alfred Schindler (Hg.), *Monotheismus als politisches Problem?*, op. cit., pp. 43-49 ; Peter Koslowski, « Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? », art. cit.

82. *Summa theologiæ*, 1, 103, 3c. Etienne Gilson, dans une perspective thomiste, considérait même *La Cité de Dieu* comme un traité de théologie politique.

83. *La médiation chrétienne en question*, op. cit., pp. 48 et 55.

84. Ibid., p. 228. Cf. aussi Bernard Bourdin, « La théologie politique chrétienne : de la monarchie impériale à la démocratie libérale, pertinence et impertinence de la critique de la théologie politique chrétienne par Peterson », in *Laval théologique et philosophique*, juin 2007, pp. 305-327.

85. Texte repris in Erik Peterson, *Politische Traktate*, Kösel, München 1951, pp. 149-154, version française dans la revue *Les questions liturgiques et paroissiales*, 1938, 23, pp. 282-287, puis dans une traduction nouvelle in *Revue de l'Institut catholique de Paris*, juillet-septembre 1992.

86. Art. cit., p. 248.

87. *La médiation chrétienne en question*, op. cit., p. 123.

88. Jacques Maritain, *L'humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Aubier, Paris 1936. Dans ce livre, Maritain appelle les croyants à agir en politique « en chrétiens », mais non « en tant que chrétiens », distinguant ainsi le plan spirituel où le chrétien agit comme chrétien et le plan temporel où il agit simplement en tant qu'homme, distinction qui lui permet, à l'époque du Front populaire, de justifier le pluralisme de l'engagement des fidèles dans le domaine politique et social. « Selon ce point de vue, note Jean-Louis Souletie, l'influence du christianisme sur le plan "temporel" se fera toujours par la médiation de la conscience morale individuelle, sans qu'il soit légitime d'identifier la foi chrétienne à une forme déterminée d'organisation politique de la vie collective » (« La théologie politique : enjeux pour l'Eglise en France », in *Questions actuelles*, septembre-octobre 2003, pp. 26-32, texte repris in *Croire*, mai 2004). L'expression « théologie politique » ne renvoie ainsi qu'à la science d'un objet temporel et séculier, qui connaît et qui juge cet objet à la lumière des principes révélés.

89. Johann Baptist Metz, *Zur Theologie der Welt*, Matthias-Grünewald, Mainz 1968 (trad. fr. : *Pour une théologie du monde*, Cerf, Paris 1971) ; *Politische Theologie, politische Ethik* (Chr. Kaiser, München 1984) ; *Zum Begriff der politischen Theologie, 1967-1997*, Matthias-Grünewald, Mainz 1997 ; *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale et pratique*, Cerf, Paris 1979. Cf. aussi John K. Dowey (ed.), *Love's Strategy. The Political Theology of Johann Baptist Metz*, Trinity Press International, Harrisburg 1999 ; Marcel Xhaufflaire, *La théologie politique. Introduction à la théologie politique de Jean-Baptiste Metz*, Cerf, Paris 1972 ; Michaela Rissing et Tilo Rissing, *Politique Theologie. Schmitt – Derrida – Metz*, Wilhelm Fink, München 2009.

90. « La théologie politique : enjeux pour l'Eglise en France », art. cit.

91. Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Chr. Kaiser, München 1972 (trad. fr. : *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, Cerf, Paris 1974) ; *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Chr. Kaiser, München 1980 (trad. fr. : *Trinité et royaume de Dieu. Contributions au traité de Dieu*, Cerf, Paris 1984) ; Dorothee Sölle, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem « Tode Gottes »*, Kreuz, Stuttgart 1965.

92. Bernard Bourdin, *La médiation chrétienne en question*, op. cit., p. 52.

93. *Théologie politique 1922, 1969*, op. cit., p. 127.

94. Ibid., p. 174.

95. Cf. dans ce numéro l'article de Michel Lhomme.

96. « La théologie politique : enjeux pour l'Eglise en France », art. cit.

97. José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago 1994.

98. Cf. John Milbank, Catherine Pickstock et Graham Ward (ed.), *Radical Orthodoxy. A New Theology*, Routledge, London 1999 ; Steven Shakespeare, *Radical Orthodoxy. A Critical Introduction*, SPCK, London 2007. Cf. aussi Adrian Pabst et Olivier-Thomas Venard, *Radical Orthodoxy. Pour une révolution théologique*, Ad Solem, Genève 2004 ; Denis Sureau, *Pour une nouvelle théologie politique. Autour de Radical Orthodoxy*, Parole et silence, Saint-Maur 2008

99. William T. Cavanaugh, *Eucharistie et mondialisation*, Ad Solem, Genève 2011. Cf. aussi William T. Cavanaugh, Jeffrey W. Bailey et Craig Hovey (ed.), *An Eerdmans Reader in Contemporary Political Theology*, William B. Eerdmans, Grand Rapids 2012.

100. Stanley Hauerwas, *Le Royaume de paix. Une initiation à l'éthique chrétienne*, Bayard, Paris 2006.

101. Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1966 (trad. fr. : *La légitimité des temps modernes*, Gallimard, Paris 1999). Cf. aussi Hans Blumenberg, « "Säkularisierung". Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität », in Helmut Kuhn et Franz Wiedmann (Hg.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, Pustet, München 1964, pp. 240-265 ; Michaël Fœssel : « La nouveauté en histoire. Hans Blumenberg et la sécularisation », in *Esprit*, 2000, 7, pp. 43-50 ; Jean-Claude Monod, *Hans Blumenberg*, Belin, Paris 2007.

102. Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation*, op. cit., p. 156.

103. *La légitilité des temps modernes*, op. cit., p. 104. C'est aussi ce qu'affirme Jean-Claude Monod : « Constater une correspondance de structure n'est pas établir une sécularisation : la correspondance ne nous dit pas si les concepts théologiques ont été le modèle des concepts juridiques, qui en seraient l'équivalent sécularisé » (op. cit., p. 121). Mais cette objection ne pose pas correctement le problème. Schmitt ne dit pas que des concepts théologiques ont été volontairement pris comme « modèles » des concepts juridiques, mais que ces concepts juridiques ont été spontanément façonnés selon des catégories théologiques qui continuaient d'imprégner les mentalités.

104. Ernest Lee Tuveson, *Millenium and Utopia. A Study in the Background of the Idea of Progress*, University of California Press, Berkeley 1949. Cf. aussi Michaël Foessel, « Les origines controversées de la philosophie de l'histoire : Hans Blumenberg et Karl Löwith », in *Esprit*, 2003, 2, pp. 168-175.

105. Op. cit., p. 287.

106. Cf. Andrew Norris, « Carl Schmitt's Political Metaphysics. On the Secularization of the Outermost Sphere », in *Theory and Event*, été 2000, pp. 272-295.

107. Hans Blumenberg et Carl Schmitt, *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2007. Cf. aussi Michaël Fœssel, Jean-François Kervégan et Myriam Revault d'Allonnes (éd.), *Modernité et sécularisation. Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*, CNRS Editions, Paris 2007 ; Olivier Müller, « Beyond the Political: Hans Blumenberg's Criticism of Carl Schmitt », in Svetozar Minkov et Piotr Nowak (ed.), *Man and His Enemies. Essays on Carl Schmitt*, University of Bialystok Press, Bialystok 2008 ; Joe Paul Kroll, *A Human End to History? Hans Blumenberg, Karl Löwith and Carl Schmitt on Secularization and Modernity*, thèse de doctorat, Princeton University, Princeton 2010 ; Albert Dossa Ogougbé, *La question théologico-politique chez Karl Löwith, Carl Schmitt et Hans Blumenberg*, 2 vol., L'Harmattan, Paris 2010 ; Celina María Bragagnolo, « Secularization, History, and Political Theology: The Hans Blumenberg and Carl Schmitt Debate », in *Journal of the Philosophy of History*, 2011, pp. 84-104 ; Graham Hammill, « Blumenberg and Schmitt on the Rhetoric of Political Theology », in Graham Hammill et Julia Reinhard Lupton (ed.), *Political Theology and Early Modernity*, University of Chicago Press, Chicago 2012, pp. 84-101.

108. Carl Schmitt, « Drei Stufen historischer Sinngebung », in *Universitas*, 1950, 8, pp. 927-931 (trad. fr. : « Trois possibilités d'une image chrétienne de l'histoire », in *Les Etudes philosophiques*, juillet-septembre 2000, pp. 410-421).

109. Cf. Jonathan Sozek, « Bridging Eschatology and History. Blumenberg and Schmitt on the Figure of the Katechon », communication présentée au colloque « Radical Secularization? » organisé en septembre 2012 à l'Université d'Anvers. Il a été remarqué à ce propos que

Blumenberg ne tient aucun compte des différentes variantes d'eschatologie chrétienne développées tout au long du Moyen Age, et qu'il ne fait même pas mention de la tradition de pensée issue de Joachim de Fiore. Cf. Hicham-Stéphane Afeissa, « La fin du monde. Théologie de l'Apocalypse et discours idéologique », in *L'Art du comprendre*, 21, 2012, p. 149. Son fonctionnalisme a aussi été critiqué, notamment par Robert Pippin (*Idealism as Modernism. Hegelian Variations*, Cambridge University Press, Cambridge 2007).

110. Cf. Alfonso Galindo Hervás, « ¿Autonomía o secularización? Un falso dilemma sobre la política moderna », in Reyes Mate (éd.), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción del Occidente*, Anthropos, Barcelona 2006.